

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
STACKS

CENTRAL CIRCULATION BOOKSTACKS

The person charging this material is responsible for its renewal or its return to the library from which it was borrowed on or before the **Latest Date** stamped below. **You may be charged a minimum fee of \$75.00 for each lost book.**

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

TO RENEW CALL TELEPHONE CENTER, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

DEC 13 1996
JAN 16 1997

When renewing by phone, write new due date below
previous due date.

L162

909.09822
P462

810-8

CULTURES POPULAIRES



Peuples Méditerranéens _ 34
MEDITERRANEAN PEOPLES

CULTURES POPULAIRES

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 34

Revue trimestrielle - janvier-mars 1986

Clara Gallini : La somnambule merveilleuse. Réflexions sur la culture populaire	5
Daniel Vidal : Œuvre du pauvre et temps de l'équivoque dans le jansénisme convulsionnaire du XVIII ^e siècle	17
Mohamed Hocine Benkheira : Jouir du rite : remarques sur l'islam populaire urbain dans l'Algérie indépendante	37
Moncef Gouga : Les communautés ibadites au Maghreb : réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la mort ..	49
Sami Alrabaa : Arbitration discourse in folk-urban Egypt	65
Mohamed Dernouny : Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie bergwata	89
Malek Chebel : Mythologies maghrébines contemporaines	99
Djafar Attari : Transformations de la religiosité populaire iranienne ..	123
Biancamaria Scarcia Amoretti : La vie de l'imam comme modèle : un phénomène historique ou contemporain ?	139
Zouhaïr Dhaouadi : Femmes dans les zaouia -s : la fête des exclues	153
Résumés / Abstracts	163

Publié avec le concours du Centre national des lettres.

« Chaque société a ses normes, ses valeurs, sa morale, mais l'homme de la société composite joue sur tous les claviers, sur tous les registres. Il poursuit ses objectifs personnels et individuels, parfois même collectifs, sans examiner si telle procédure, tel comportement renforce ou détruit telle morale, tel système de valeurs. En d'autres termes, il use de la valeur de chaque système social, même si d'autre part il fait profession d'être « moderne », ou respectueux de la tradition, ou « efficace », ou socialiste. Ces professions de foi n'entraînent pas, pour beaucoup, de changements de comportement. Les idées ne créent pas d'obligations. Or, être dans la société c'est se comporter d'une certaine manière. Quand on vit dans une société composite on a une tendance personnelle à vivre une morale et à avoir un comportement composite.

Richesses et limites de l'ambivalence ! »

Paul PASCON.

Extrait de *Le Haouz de Marrakech*, Rabat, 1977, p. 594.

Paul Pascon faisait partie du collectif de rédaction de Peuples Méditerranéens depuis la fondation de la revue. Il est mort en mission d'études le 21 avril 1985 sur une route de Mauritanie avec son ami et proche collaborateur A. Arrif.

« [...] Pouce, on ne joue plus ! Et l'Etat d'ôter son habit de « mécène » pour reprendre celui de bourreau. Pirandello n'aurait pas fait mieux ! La réalité est interdite, les intellectuels devraient le savoir. Mais non, entre le théâtre et l'existence, la réalité du jeu et l'illusion du vécu, ils n'ont pas encore compris où s'opérerait la distinction. Ce n'est pourtant pas faute de leur avoir donné des cours de mise en scène ! [...] En vérité, s'il avait fallu remettre une médaille au meilleur metteur en scène, elle serait revenue sans conteste à l'Etat syrien lui-même pour son œuvre mystificatrice dans son ensemble, avec mention spéciale pour son action au Liban durant la guerre civile. Etre intervenu militairement dans ce pays sous prétexte de « sauver son unité nationale » et de « protéger la Résistance palestinienne » (sic), relève du grand art. Et en particulier au II^e acte (octobre 1976), quand il fait repeindre ses bouches à feu en blanc par la Ligue arabe, pour ne pas avoir à s'en servir et occuper le Liban en le « libérant » : c'est tout simplement sublime. Bien sûr, comme dans le théâtre de Pirandello, on a parfois du mal à s'y retrouver entre les bons et les méchants, les « progressistes » et les « réactionnaires »... D'autant plus qu'entre deux scènes, les uns et les autres peuvent très bien échanger leurs costumes. [...] Mais au niveau de l'exécution, c'est toujours parfait : la saison dernière a été marquée par quelques grands moments, comme par exemple « la prise de l'hôtel Sémiramis » en septembre 1976, avec comme clou du spectacle, la pendaison des « terroristes » le lendemain matin sur les lieux de leur crime. [...] »

Michel SEURAT, sous le pseudonyme de Gaston Cothurne.

Extrait de « Vers un théâtre arabe "solidaire" »,
Peuples Méditerranéens, n° 2, janv.-mars 1978.

Michel Seurat fait partie du collectif de rédaction de Peuples Méditerranéens depuis la fondation de la revue. Pris en otage au Liban en mai 1985, il est victime d'un conflit absurde dans lequel il avait pris le parti des opprimés.

LA SOMNAMBULE MERVEILLEUSE

Réflexions sur la culture populaire

Clara GALLINI

Le point de départ de ce texte est le résultat d'une recherche (présentée dans *La sonnambula meravigliosa*, ed. Feltrinelli, Milano, 1983, 375 pages) sur le magnétisme et l'hypnotisme en Italie au XIX^e siècle. En suivant le parcours principal de cette étude, je voudrais souligner certains aspects de la méthode, qui n'ont pas toujours été explicités dans le livre, bien qu'ils appartiennent à sa structure même. Il faut dire avant tout que ma lecture du phénomène a privilégié l'approche anthropologique et historico-culturelle.

Mon étude rassemble une documentation (pratiquement complète en ce qui concerne l'Italie et de nature plus générale en ce qui concerne l'Europe) sur un sujet qui jusqu'à présent a surtout intéressé les historiens de la psychiatrie. Leurs études, essentielles dans les premières étapes d'une analyse « en positif » du phénomène, ne suffisent certainement pas à suivre et comprendre toutes ses articulations internes et à mettre en évidence ses différentes significations sociales¹. En effet, l'approche psychiatrique se limite à l'examen du magnétisme en tant qu'anti-médecine cultivée, s'opposant au mécanisme de l'Encyclopédie et anticipant sur plusieurs aspects de la psychanalyse. Elle s'arrête donc au seuil de la recherche anthropologique et de l'histoire de la culture. Mon problème est alors la très grande diffusion, au niveau européen, de pratiques et de discours qui se déclinent tant en formes cultivées qu'en formes populaires, dont les espaces symboliques sont représentés par les « cabinets

magnétiques », les théâtres et les foires. Il est significatif que la psychiatrie se soit relativement peu intéressée à la seconde phase du magnétisme : celle qui remonte à Puységur et qui — à la différence du mesmérisme des débuts — faisait recours à l'état de sommeil magnétique comme premier pas vers une pratique de clairvoyance qui n'avait pas qu'une fonction thérapeutique mais qu'on présentait comme étant une expérimentation « scientifique du merveilleux ».

De la même manière, l'approche psychiatrique de l'étape ultérieure du magnétisme — l'hypnotisme — aurait laissé de côté un trop grand nombre d'évidences et de problèmes. Premièrement : comment et pourquoi une pratique, qui fut d'abord une pratique de théâtre, s'est-elle introduite dans la clinique ? Deuxièmement, par quels parcours et à quelles fins l'hypnotisme des aliénistes s'est-il présenté comme découverte scientifique du conditionnement psychologique et en même temps comme tentative ambiguë de réduire le « merveilleux » au niveau de maladie ?

Bref, deux personnages : le magnétiseur qui, par la puissance de son esprit, se déclare capable de faire tomber dans le sommeil une personne (souvent une femme) et de libérer de son corps des capacités insolites et merveilleuses, et l'hypnotiseur qui, de la même façon, se déclare capable de rendre la personne entièrement soumise, la réduisant à un « automate » (homme-machine), se révèlent des symboles forts, bien capables de représenter les nouveaux parcours de puissance et de contrôle qui, plus que jamais, dans le cas de l'« homme abstrait » moderne, semblent passer à travers le conditionnement de la psyché individuelle ou de masse.

Dans cette perspective, s'occuper de magnétisme et d'hypnotisme signifiait donc s'occuper d'un phénomène « total ». Pourtant cela exigeait aussi une attention toute spéciale à des sources jusqu'alors négligées et qui appelaient une mise en corrélation réciproque : manuels de magnétisme (« scientifiques » ou populaires), programmes de représentations théâtrales, publicités de « cabinets magnétiques », faits-divers dans les journaux, pièces de procès contre des magnétiseurs et des somnambules, expertises psychiatriques, « cas cliniques » de personnes différemment impliquées dans des questions de magnétisme ou de magie, et finalement, traités psychiatriques, juridiques et sociologiques nombreux qui, traitant de l'âme individuelle ou collective, tenaient inévitablement compte de cette énorme toile de fond culturelle que constituait la présence du magnétisme et de l'hypnotisme dans la pratique sociale. La période considérée pour l'Italie va de 1840 jusqu'à la Première Guerre mondiale, même si j'ai dû, forcément, prendre en considération les événements qui se sont déroulés ailleurs, surtout en France, de Mesmer à Puységur et à l'Abbé Faria.

Un certain nombre de principes de méthode ont permis de donner forme à ce matériel assez hétérogène. Avant tout, la nécessité de s'interroger sur le statut d'un « merveilleux » qu'une conception encore trop évolutionniste de l'histoire nous avait habitués à considérer comme chassé à jamais de l'époque moderne grâce au rationalisme posé par

le Siècle des Lumières. Son réveil, sous de nouvelles formes, en plein XIX^e siècle et (comme l'on verra) dans le cœur même de la ville moderne, rappelle encore une fois que l'histoire n'est pas une suite d'étapes dans une évolution progressive ; des nœuds et des contradictions irrésolues peuvent souvent refaire surface, avec la force des besoins inassouvis.

Dans mon cas, il fallait aussi considérer les différents rôles joués par le corps humain en tant que lieu où ce merveilleux s'est exprimé. Dans le magnétisme populaire, on donne à la somnambule (il s'agit en effet presque toujours d'une femme) le rôle d'extatique porteuse d'un « au-delà », qui aurait l'expérience du dépassement des limites de l'espace et du temps, dans un état de complète empathie avec le magnétiseur. Expression d'un moment mythique, cette expérience a de frappantes analogies avec la pratique de la transe, telle qu'on l'observe encore dans de nombreuses cultures extra-européennes. Mais, s'il y a parallélisme, il y a aussi différences : l'autoscopie de la somnambule, qui voit ses propres viscères malades ainsi que ceux des autres, peut être interprétée comme le signe de nouvelles formes d'attention et d'écoute du corps individuel. Il faut aussi remarquer la réduction, dans la forme d'un étroit rapport de couple, de l'espace social collectif dans lequel, en d'autres sociétés, s'articulent les rituels extatiques. Il fallait encore considérer le corps de l'hypnotisé — un homme, cette fois — qui, sur la scène, joue le jeu de l'hétéro-direction, ou encore, le corps de l'hystérique de la Salpêtrière, sur lequel Charcot aurait reproduit exactement les expérimentations des magnétiseurs et des hypnotiseurs, mais pour les enfermer dans l'espace clinique et les marquer du sceau de la maladie. Il fallait enfin se demander de quelle façon, par quels parcours, tous ces éléments étaient entrés en relation réciproque ; en d'autres termes, que devait-on entendre par « circulation culturelle » ? Ce terme était-il à même de bien représenter la complexité de phénomènes qui subissent de profondes transformations, tant dans la diachronie que dans la synchronie et dans leur articulation à l'intérieur d'une société donnée ?

La modernité du magnétisme réside aussi dans sa capacité, qui est un fait nouveau, de se diffuser au travers de nations — Autriche, France, Italie, Allemagne, Angleterre — et même dans le Nouveau-Monde. Autre phénomène international (bien que de nature différente) fut cette sorte de *koiné* intellectuelle, qui aurait réuni aliénistes et juristes dans leur commune volonté de se poser comme classe hégémonique qui aurait largement pris en compte la « déviance » culturelle, pour la réprimer, et des nouvelles techniques de contrôle psychologique, pour les utiliser.

En raison de cette dimension internationale du problème, se limiter au « cas italien » pourrait paraître réductif ; ce l'est sans doute chaque fois qu'une plus large comparaison pourrait être nécessaire. Le magnétisme pénètre en effet en Italie, en tant que mode étrangère, venant d'Autriche, au travers de la Lombardie et de la Vénétie (alors sous domination austro-hongroise) et surtout de France, au travers du Piémont. Sous sa forme de mesmérisme, il arrive vers 1840 et est expérimenté par une minorité de médecins, pendant une seule génération. Il serait

trop long de rendre compte des causes de ce retard, sans doute aussi dû aux orientations culturelles d'une classe intellectuelle dans l'ensemble très peu portée à s'approprier des catégories que l'on pourrait définir comme « romantiques ». Et ce n'est pas un hasard si le magnétisme a laissé aussi peu de traces dans la littérature italienne, contrairement à ce qui s'est passé avec Hoffman, Poe et d'autres écrivains.

La pénétration du magnétisme dans les couches populaires est une question bien différente. Avant tout on doit remarquer que la clientèle des premiers magnétiseurs de niveau cultivé se recrutait dans toutes les classes sociales ; ce qui répondait aux idéaux de philanthropie et d'humanitarisme du code moral du thérapeute. Très vite, en Italie aussi, le magnétisme se popularisa largement, sous les formes du somnambulisme, filtrées par la médiation d'intellectuels « moyens », dont j'ai pu trouver quelques traces. Lire le « cas italien » uniquement en tant qu'épigone de nouveautés culturelles étrangères serait toutefois réducteur et induirait même en erreur.

L'étude du « cas italien » peut aussi devenir un choix de méthode. Sans doute offre-t-il des particularités, imputables au contexte culturel d'un pays dont l'unification nationale (proclamée en 1860) n'a effacé qu'en partie de fortes différences régionales. Ce n'est pas un hasard si le magnétisme populaire s'est affirmé dans les deux villes du Nord les plus touchées par l'industrialisation et l'urbanisation, et s'est ensuite diffusé dans d'autres centres urbains de l'Italie du Nord et du Centre, mais n'a pénétré ni les campagnes, ni le Mezzogiorno au sud de Naples. Ce n'est pas un hasard non plus si les mêmes centres urbains sont devenus les foyers d'une élite culturelle positiviste, qui regardait avec un intérêt scientifique le domaine du magnétisme et de son merveilleux. Comprendre les liens entre société et culture n'est donc possible qu'en examinant un cas spécifique tel que, par exemple, la « variante italienne » d'un phénomène sans doute plus large.

J'ai aussi estimé opportun de donner une certaine ampleur à la description et à l'analyse de personnages et de cas, tant à cause de leur exemplarité dans un contexte plus large, que de leur capacité de rendre, quoique de façon filtrée et indirecte, la voix de protagonistes exprimant une subjectivité en quête de langage.

C'est ainsi que la première partie du livre, traitant du magnétisme, est introduite par le cas clinique de Signorina Elisabetta, une des premières patientes dont on ait le témoignage dans la littérature spécialisée de langue italienne. Ce document de 1842² m'a permis d'illustrer le milieu dans lequel se déroulèrent les premières thérapies magnétiques, et surtout d'illustrer les facteurs psychologiques et interpersonnels mis en œuvre au cours des séances de traitement. A partir de ce point, il a été également possible d'examiner cette singulière transformation de la somnambule, qui de guérie devient guérisseuse, clairvoyante extatique et femme des merveilles ; procès qui n'est pas réductible à un changement de rôle et de représentativité sociale. Ce passage qui fait problème

peut nous rappeler des parcours semblables, objets de nouvelles vérifications grâce à la comparaison ethnographique. Mais le nœud du problème réside surtout dans la nature de ce « merveilleux » qui, pour se manifester sur les scènes de nos théâtres et de nos « cabinets magnétiques », doit puiser ses personnages et une partie de son langage dans la marginalité de la maladie et des femmes.

Sans doute, le succès des spectacles de magnétisme au théâtre et celui plus durable des cabinets magnétiques constituent aussi le signe de nouveaux besoins de santé et d'expression de la sexualité, que la ville moderne fait éclater, sans savoir les résoudre. La figure de la femme occupe la scène, trouvant dans le magnétisme de nouveaux espaces d'écoute et de nouveaux protagonistes, mais aussi de nouveaux pièges pour son désir. En effet le magnétisme offre encore une fois, sur la scène et dans la vie, un modèle de couple qui est le reflet fidèle du partage des rôles dans le modèle familial du XIX^e siècle : fonctionnel pour l'homme, expressif pour la femme.

D'autres éléments participent encore à cet ensemble. Avant tout, dans des villes qui se sont développées très vite aux dépens des campagnes, jaillissent de nouveaux besoins d'identité sociale. Et nous notons que le magnétisme le plus populaire (celui des banlieues, des quartiers proches des gares, des baraques foraines) devient une manifestation syncrétique, laissant le champ large à la croyance au mauvais œil, à la sorcellerie, aux formules magiques pour découvrir les trésors cachés. Tout cela est symptomatique d'un lien irrésolu entre passé et présent.

A la nouvelle recherche d'identité appartiennent aussi les désirs de dépasser ses propres limites, de communiquer de façon totale avec l'autre et avec le monde, au-delà du temps et de l'espace³. On voit ainsi s'esquisser le domaine d'un « merveilleux » qui cherche à être reconnu socialement. Un merveilleux qui confine à l'illusion. En effet les spectacles de magnétisme et d'illusionisme portent sur la scène exactement les mêmes objets, bien qu'affectés de signes différents. Vérité ou illusion : alternative fictive à l'intérieur de laquelle est en débat l'essence d'un « merveilleux » encore incapable de se donner un statut autonome. Sa légitimation était en effet recherchée ailleurs.

D'abord dans l'Eglise. La première partie du livre se termine par l'examen de nombreuses interventions du Saint-Office à propos du magnétisme, surtout dans sa version somnambulique. A ce propos on exhuma une panoplie d'argumentations depuis longtemps oubliées — la magie diabolique opposée aux miracles des saints — dans des essais d'auto-affirmation, qui ne se révélèrent pas très efficaces.

La légitimation est alors cherchée ailleurs : précisément dans le discours d'une science qui est en train de se constituer comme source de vérité seule et « positive ». Cette rencontre se répétera de façon encore plus bruyante, à propos de l'hypnotisme.

La deuxième partie du livre commence par une autre histoire qui, apparue comme cas miraculeux, se transforme bientôt en cas clinique et juridique. Il s'agit en effet, en même temps, d'hypnose thérapeutique

et de crime par hypnose. Le savant positiviste émerge ici, dans sa double figure de médecin aliéniste et de criminologue. Au travers de lui s'établit la liaison entre les deux institutions de la clinique et du tribunal.

Depuis peu, un procès en révision est en cours en Italie ; il porte sur le rôle joué par la culture positiviste (représentée surtout, mais pas seulement, par les aliénistes) dans un projet de construction sociale qui se prétendait unitaire et tournée vers l'élaboration d'appareils de contrôle total⁴. C'est le côté obscur, et pourtant réel, d'un modèle de Raison destiné à devenir de plus en plus rigide et exclusif, mais qui (comme on le verra) tombera dans les pièges de ses propres exclusions.

L'espace manque pour aller au-delà d'indications et de jugements forcément sommaires qui ne peuvent tenir compte de la diversité des écoles, des tendances, des niveaux de qualité de ce que l'on appelle génériquement le « positivisme ». Pour être bref, on peut dire que l'opération ambitieuse de contrôle culturel fut développée en Italie par une génération d'intellectuels — parfois ouvertement socialistes — qui connut son « âge d'or » dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle : donc relativement tard par comparaison à d'autres nations d'Europe. Ces intellectuels étaient au courant de ce qui se passait à l'étranger où ils entretenaient de nombreuses relations, et les œuvres de Lombroso, Morselli, Sighele, Ferri et autres, traduites en plusieurs langues, circulaient à l'étranger. C'était donc une génération tout aussi ouverte vers l'extérieur qu'elle était autoritaire à l'intérieur. Cette dimension serait devenue toujours plus nette, au fur et à mesure que se précisaient les coûts sociaux de l'unité politique et territoriale de la nation qui étaient rendus apparents par la poussée des « classes dangereuses » urbaines de la mafia, de la *camorra* et du brigandage dans le Midi.

La suggestion hypnotique émerge comme symbole fort du pouvoir psychologique. De plus en plus la lecture du réel traduit en termes de crime ou de folie les expressions culturelles les moins intégrables. Le laboratoire clinique devient le lieu de vérification expérimentale des signes nouveaux provenant des marges de la société.

Les expériences d'hypnose, qui se développent dans différentes cliniques, depuis Turin jusqu'à Naples, attentives à ce qui se passait à la Salpêtrière et à Nancy, trouvent à Turin un foyer significatif où convergent des espaces symboliques de différentes origines. En 1886 Lombroso et Morselli assistent aux spectacles du Belge D'Hont, un hypnotiseur à la mode, et expérimentent l'hypnose selon sa technique. En même temps, la volonté d'un contrôle professionnel étroit se manifeste de façon précise, qui relègue au niveau de pratique psychologiquement risquée, voire même d'escroquerie, l'exercice de l'hypnose en dehors de son lieu propre : la clinique. Le Conseil supérieur de la santé interdit les spectacles d'hypnose ; une série de procès contre magnétiseurs et somnambules commence, accompagnée de rafles sensationnelles de dizaines de sujets accusés d'escroquerie, de pratique abusive de l'art médical et, éventuellement, de suggestion dangereuse sur des sujets faibles comme les somnambules « hystériques ».

Le débat sur l'hypnotisme intéresse en même temps aliénistes et juristes, chacun dans leur domaine : il est essentiellement orienté sur la possibilité pour un hypnotiseur de conduire le sujet à la folie ou au crime ; celui-ci pouvant être de deux ordres : attentat à la pudeur ou à la propriété, couple classique de fantasmes dont sont renouvelées les significations.

Le domaine du crime et de la folie s'étend très vite avec le temps, en relation justement avec les contradictions croissantes qui exigent un contrôle accru.

Les derniers chapitres de mon ouvrage traitent des trois principaux secteurs où le thème de la force de suggestion (incarnée dans le couple symbolique hypnotiseur criminel-somnambule hystérique) permet d'interpréter les altérités les plus saillantes du jour : la superstition populaire, la femme, la foule. Le thème de la suggestion devient le fil d'Ariane qui permet de parcourir toute la littérature anthropologique (dominée, en vérité, par les aliénistes) lorsqu'elle s'interroge sur le changement socio-culturel, essayant d'en donner une définition en termes apparemment libéraux mais profondément pétris d'autoritarisme. Là aussi la référence à la France est obligatoire, surtout en ce qui concerne la psychologie des foules dont Le Bon et Sighele devaient, par la suite, se disputer la fondation⁵.

Un bilan méthodologique de la recherche ne peut faire abstraction du contexte culturel dans lequel elle est née ; la question s'impose de savoir comment le problème du rapport entre les différents niveaux culturels a été jusqu'ici abordé en Italie.

Pendant de nombreuses années les chercheurs italiens ont, pour ainsi dire, identifié « populaire » et « paysan » ; c'était une position pertinente qui répondait à la réalité sociologique d'alors, mais une vue partielle, car elle était incapable de voir et prévoir les grands changements liés à l'industrialisation, à la tertiarisation et aux migrations internes de ces dernières années. Cette vision n'était pas statique, puisque l'analyse de la culture populaire était axée sur la lecture dynamique du binôme hégémonie-dépendance culturelle. Ce fut une des principales contributions théoriques d'Ernesto de Martino, dont nous sommes toujours débiteurs. Mais les risques d'une radicalisation populiste de son discours furent au fond vécus dans une oscillation très marquée entre les larmes pour « l'histoire des vaincus » et l'exaltation des dimensions censées alternatives de la culture populaire. Chemin faisant la dialectique disparut et l'idéologisme des deux positions s'épuisa, péniblement mais heureusement, vers la fin des années 1970.

Depuis peu, on tente de reprendre le fil d'un discours dont on aperçoit la nécessité de le fonder théoriquement, qui exige également la délimitation de son domaine de recherche⁶.

Dans cette phase — en mettant momentanément de côté la recherche sur le terrain — l'étude historique m'a paru particulièrement utile pour

réfléchir sur les structures et les dynamiques d'une culture « populaire » qui depuis longtemps est bien plus complexe qu'on le croyait.

En Italie, les décennies qui ont suivi l'unification nationale constituent pour l'observateur un laboratoire très riche : cette période est en effet caractérisée par des transformations culturelles et sociales décisives qui ont accompagné le nouvel ordre politique et territorial. Cette circonstance stimule l'auto-critique puisqu'il est évident que déjà notre culture « populaire » n'était pas que l'apanage des paysans.

A sa façon, l'anthropologie positiviste s'en aperçut puisqu'elle distinguait assez nettement les « superstitions » des paysans, les « superstitions » des classes dangereuses et les nouvelles « superstitions » des couches moyennes pratiquant le magnétisme ou, comme on le verra, le spiritisme. Il est vrai que les positivistes reportaient tout à une théorie de l'atavisme, qui parvenait à nier toute différence culturelle ; mais ils ne se sont pas dérobés au débat. On doit aussi reconnaître que l'anthropologie positiviste a eu un sens aigu du changement et de la complexité des forces culturelles, qui ont accompagné, en des formes variées, la mise en place de la nouvelle réalité politique de la nation.

Il s'agit donc aujourd'hui de récupérer le sens d'une réalité culturelle complexe, contradictoire, pleine de tensions à tous niveaux. Peut-être un intérêt plus vif pour cette période nous aurait-il déjà fait comprendre que dans les sociétés modernes (sans doute en toute société) les jeux culturels se jouent entre de multiples joueurs, sur des échiquiers différents.

Ma recherche m'a d'abord conduite à découvrir, avec la force de l'évidence, qu'au moins *deux* formes de culture « populaire » existaient déjà alors en Italie. La première, la plus traditionnelle, se traduisait en variantes locales et régionales, mais comportant une certaine uniformité interethnique au moins sur des aspects non secondaires, comme la croyance dans le mauvais œil et dans la sorcellerie (*fattura*). L'autre était une culture urbaine, voire plus précisément, des métropoles du Centre-nord, ouverte à des stimulations extérieures, et capable de s'adapter à des modèles étrangers de diffusion européenne et même, extra-européenne : c'est le cas du magnétisme, ce sera celui du spiritisme.

Le monde de la dépendance culturelle apparaît donc varié, différencié, morcellé, en fonction des catégories sociales et de leur position dans l'histoire culturelle.

Il faut aussi problématiser les rapports entre ces deux formes de culture « populaire » : dans certains cas il s'agit de mondes parallèles qui ne communiquent pas ; dans d'autres on note des interpénétrations réciproques, fruits de confrontations et de réponses, quelquefois pacifiques, quelquefois conflictuelles. Ainsi, le magnétisme populaire peut s'approprier les croyances dans la sorcellerie, ou transformer le personnage de la somnambule clairvoyante dans celui de la sorcière toute-puissante.

En outre, depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, la première vague d'« irrationnel » en provenance des Etats-Unis arrive aussi en Italie : le

spiritisme, phénomène touchant essentiellement les couches moyennes urbaines, du nord au sud de la nation. Il met à nouveau en discussion une conception encore trop monolithique du « populaire ». On est confronté à un produit culturel qui, à première vue, est bien difficile à classer dans le schéma binaire « culture dominante - culture dominée », et le discours classiste qui s'ensuit. Dans le spiritisme convergent plusieurs éléments culturels d'origine archaïque — l'évocation de l'âme des morts, les maisons hantées, etc. — mais sa prétention à démontrer « scientifiquement », « expérimentalement » l'existence de l'outre-tombe, en fait un phénomène tout à fait nouveau, qui radicalise des tendances déjà présentes dans le magnétisme. La réalité est encore plus complexe si on se rappelle que même la culture positiviste (dominante ?) s'est largement intéressée aux phénomènes spiritistes ; fait tellement contradictoire que Cesare Lombroso même s'est trouvé, à la fin de son honorable carrière, en train de converser avec le fantôme de sa mère⁷.

Les différentes expressions de « l'hégémonie » et de la « dépendance » culturelles ne dépendent donc pas seulement des différences de classe. Un monde culturel est un univers bariolé où chaque forme culturelle (et les sujets sociaux qui en sont les porteurs) se situe par rapport à l'autre de façon très dynamique. Des tensions plus ou moins fortes semblent caractériser ces rapports, fréquemment marqués par la compétition en vue de garder ou conquérir une position culturelle dominante.

Il faut aussi observer que dans une société structurée en classes et couches sociales, surtout quand elle est soumise à des pressions politiques ou économiques qui en accélèrent le changement, les dynamiques culturelles se situent à différents niveaux fréquemment contradictoires les uns des autres. Il paraît en effet que la culture parcourt, tant horizontalement que verticalement les classes sociales, sans jamais s'arrêter en une forme homogène et sans tension.

Le parcours horizontal est peut-être le plus apparent. Il est presque banal de relever que, dans la dernière moitié du siècle passé, les couches paysannes économiquement les plus exploitées avaient en commun certains systèmes de valeurs qui ne coïncidaient pas complètement avec ceux de l'élite dominante. Mais magnétisme et spiritisme révèlent aussi la possibilité de plus en plus fréquente dans une société moderne, dans une société non segmentée, que la massification de certaines coutumes ne corresponde pas à une acceptation culturelle généralisée ; seulement certains groupes de la petite et haute bourgeoisie et de l'aristocratie étaient spiritistes ; le prolétariat et le sous-prolétariat urbains n'avaient pas recours sans exception aux prestations d'une somnambule.

Un choix culturel est aussi une création culturelle, un processus inventif. Ce phénomène mériterait d'être creusé et davantage compris parce qu'il semble résulter de la prise de position de groupes déterminés qui peuvent avoir ou ne pas avoir une homogénéité sociologique propre.

Quant au magnétisme, né comme « contre-culture » au sein d'une élite intellectuelle, il pose aussi la question de l'identification des lieux d'où jaillissent ces élans culturels alternatifs (ou soi-disant tels). Comment

interpréter le fait que le magnétisme, au temps de la révolution française, était cultivé par une élite philo-jacobine ? En ne soulignant que le côté politique du phénomène, on le réduit à une seule dimension, tout en suggérant la possibilité que le niveau politique puisse révéler d'autres contradictions de classe, à leur tour interprétées et codifiées par une partie de l'élite culturelle. En ne soulignant que l'aspect culturel on peut au contraire identifier l'institution (dans ce cas : le pouvoir médical, la clinique) et ses valeurs (le modèle cartésien de la Raison, le modèle mécanique du corps, etc.) en tant que source de toute inclusion, exclusion, contradiction. On perçoit, en effet, aujourd'hui, une tendance générale procédant de la méthode de M. Foucault, qui paraît donner la primauté aux rapports institution-société plutôt qu'aux rapports classe-société : elle paraît prédominer chez les historiens, moins chez les anthropologues, dont les méthodes pourraient en être stimulées. En tout cas, il faut encore mettre en lumière de façon complète, par une analyse globale qui reconduit au système socio-culturel, les caractères structuraux des rapports entre institution et classes, qu'il est impossible de réduire à l'un des éléments.

Le magnétisme est un exemple parmi d'autres, bien qu'éclatant, de l'impossibilité pour les modèles théorico-pratiques d'une classe dominante de parvenir à une hégémonie absolue, même à l'intérieur des couches dominantes. Mais il y a d'autres problèmes. Au moment de sa plus grande fortune, le magnétisme devient populaire : il semble donc qu'une contre-culture se répand et s'articule dans des classes différentes.

Voilà, dira-t-on, un exemple éclatant de « descente » de modèles culturels, et d'interclassisme de la culture. Les choses sont plus complexes. A l'intérieur même de la contre-culture magnétique on peut discerner au moins deux niveaux : l'un « cultivé », l'autre « populaire ». Le premier se distingue par différents traits que j'indiquerai sommairement. Avant tout, chez les gens cultivés, la pratique du magnétisme ne représente pas la seule opportunité culturelle, mais s'insère dans un tissu plus vaste, ce qui facilite la formation d'attitudes théoriques et critiques, qui iront jusqu'à porter le magnétiseur cultivé (s'auto-qualifiant de « sérieux », « authentique ») à se distinguer de son collègue populaire traité de « charlatan ». On dirait donc que des dynamiques entre niveau « dominant » et niveau « dominé » naissent à l'intérieur même d'un discours apparemment unitaire, en réalité conduit par des personnages qui disent des choses différentes, et emploient des langages qui ne sont qu'en apparence les mêmes.

Est remis en discussion, s'il en est encore besoin le vieux lieu commun de l'altérité culturelle radicale du discours « dominé » par rapport au « dominant ». Cette hypothèse ne peut être généralisée, elle n'est vraie qu'en certains cas ; par exemple, la croyance dans la sorcellerie paraît être totalement autre comparée aux formes et contenus d'un discours expérimentalo-scientifique. Mais que dire quand le savant positiviste s'empare de la pratique hypnotique pour la transformer en expérimentation dans son cabinet scientifique ? S'il y a altérité, elle est donc

dans l'orientation, pas dans les formes : c'est-à-dire dans un usage du code qui renvoie aux sujets sociaux. Je ne désire pas seulement souligner le concept d'« appropriation culturelle », opération fréquemment pratiquée par le groupe au pouvoir pour intégrer les poussées de contre-culture, mais plutôt souligner un autre fait. A la fin du siècle passé, magnétisme et hypnotisme constituèrent un discours largement partagé dans des lieux et à des niveaux culturels très différents : nous avons rencontré les habitués des « cabinets magnétiques » des quartiers populaires des grandes villes, le magnétiseur cultivé et enfin l'aliéniste positiviste. Mais à leur apparente uniformité de langage, au recours à un univers sémantique commun, correspond une réalité d'exclusions et d'inclusions, qui a même abouti à des essais massifs de médicalisation et de criminalisation d'un univers culturel incontrôlable. L'apparente unité d'un champ sémantique apparaît donc sillonnée de luttes pour la définition d'un « vrai » opposé à un « faux » — qui traduit, au niveau symbolique, la réalité de différentes tentatives d'établissement d'une hégémonie culturelle. L'altérité peut donc être aussi le produit d'un rapport de forces où chaque interlocuteur (défini par un statut et un rôle) décline sur le lexique d'une « langue » commune sa propre « parole » de sujet social. Ceci dit, devons-nous reconnaître la primauté épistémologique du « champ symbolique » en tant que lieu du réel ou bien devons-nous reconnaître le poids d'une réalité plus efficace à la relation contradictoire entre sujets ?

Cattedra di antropologia culturale,
Istituto Universario orientale, Napoli.
décembre 1985.

NOTES

1. Sur le plan historique, voir : R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, New York, 1968 ; 1968 ; pour l'histoire de la psychiatrie, voir, en particulier : G.G.W. Zilboorg, *A History of medical Psychology*, New York, 1941 ; I. Veith, *Hysteria. The History of a Disease*, Chicago-London, 1965 ; H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, 1970 ; L. Chertok, R. De Saussure, *Naissance du psychanalyste. De Mesmer à Freud*, Paris 1973 ; F. Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Paris, 1977.

2. A. Cogevina, F. Orioli, *Fatti relativi a mesmerismo e cure mesmeriche con una prefazione storico-critica*, Corfù, 1842, est le premier témoignage en langue italienne de la présence de pratiques de mesmérisme parmi les médecins italiens.

3. L'épistémologie implicite à ces pratiques semble présenter bien des points communs avec les thèmes désignés par G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris, 1982.

4. Voir, F. Glacanelli, « La costituzione positivistica della psichiatria italiana », *Psicoterapia e Scienze umane*, juillet-septembre 1973, pp. 1 ss.; *id.*, « Appunti per una storia della psichiatria in Italia », Introduction à K. Dörner, *Il borghese e il folle. Storia sociale della psichiatria*, Bari, 1975 (trad. ital. de: *Bürger und Irre zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Frankfurt-a.-M., 1969); *id.*, Introduction à R. Castel, *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro de l'alienismo*, Milano, 1980 (trad. it. de: *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, 1976); Cl. Pogliano, « Monde accademico, Intellettuali, professione sociale dall'unità alla guerra mondiale », in: A. Agosti, G.M. Bravo, *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Bari, 1979; O. Lentini, « Organicismo e azione sociale da Ardigo a Pareto », *Quaderni di Sociologia*, 1980-81, fasc. 2, pp. 192; G. Cosmacini, « Problemi medico-biologici e concezione materialistica nella seconda metà dell'Ottocento », in: *Storia d'Italia Einaudi, Annali*, vol. 3, Torino, 1980, pp. 815 ss. et dernièrement en termes plus généraux: R. Villa, *Il deviante e i suoi segni, L'anthropologia di Cesare Lombroso*, Milano, 1985, et L. Mangoni, *Una crisi fine secolo - La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Torino, 1985.

5. J'ai traité le sujet dans l'Introduction à la nouvelle édition de S. Sighele, *La folla delinquente*, Venezia, 1985.

6. Voir, *La ricerca folklorica*, 1, apr. 1980, n° spécial, *La cultura popolare - Questioni teoriche*, et surtout V. Lanternari, « La religion populaire - Perspectives historiques et anthropologiques », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 53, 1982, fasc. 1, pp. 121 ss.

7. Le sujet du spiritisme commence à intéresser en Italie l'histoire de la culture scientifique: voir P. Guarnieri, « Teatro e laboratorio - Scienziati e medici davanti al magnetismo », *Belfagor* XI, fasc. 5, sept. 1985, pp. 561 ss.; *id.*, *Individualità difformi - La psichiatria antropologica di Enrico Morselli*, Milano, 1986, et Mangoni, *op. cit.*, *passim*. Deux essais d'approche historique et culturelle dans nos « Fotografie di fantasmi », *Campo* 14/15, IV, 1983, pp. 30 ss., et « Storia di case, dove ci si sente », *Il Piccolo Hans*, 45, avril-juin 1985, pp. 109 ss.

OEUVRE DU PAUVRE ET TEMPS DE L'EQUIVOQUE DANS LE JANSENISME CONVULSIONNAIRE DU XVIII^e SIECLE

Daniel VIDAL

1. La question du peuple

Sous les institutions religieuses, contre elles parfois, le peuple : l'urne et l'onde. Imagerie séculaire, formule simple — cela, qui discipline et contraint, impose et plie à sa loi, à sa foi — et cela, qui atteste d'antiques croyances, ou qui s'approprie celles qu'on lui prescrit, selon des modes festifs, fervents, naïfs, macabres ou cruels, mais toujours rappelant à une nature oubliée, à une culture pillée. Mise en ordre de places pour une mise en place de l'ordre. Cet ordre consacre la quiétude d'un système de représentation : ici les maîtres et conducteurs du champ religieux, là ceux qui paissent la parole, ouailles, fidèles d'autant plus qu'ils affirment leur foi, troublants dès lors qu'ils en affichent de trop voyants fragments —, « infidèles » enfin, mais toujours assujettis au dogme, quand ils font décision d'en interpréter la teneur. Les brebis ne sont pas le peuple seulement, mais le peuple est partie du troupeau. Et l'on peut s'en tenir à cette hiérarchie, qu'il constitue le rapport de religion comme rapport d'emboîtement : la religion populaire définit alors les modalités de comportements religieux d'une sous-classe, celle-ci fût-elle innombrable. Folkloristes et cliniciens du pauvre peuvent s'autoriser de cette distinction : ils sont assurés d'en fonder continûment la légitimité. Dévotions populaires renouant avec des coutumes profondes, enfouies dans la mentalité collective, qu'un judicieux calendrier ou une

occurrence bienvenue régulièrement réactivent. Pèlerinages vers des tombeaux sacrés ou des sources miraculeuses, d'autant plus observés qu'ils recommencent d'antiques fascinations, et qu'à leur fréquentation plus d'un sol se réensemence, que l'on dira profane¹. Il serait de peu d'intérêt d'égrener en son entier la série des pratiques où un peuple retrempe d'autant plus sa foi qu'il vérifie par le même acte la permanence de quelque croyance antérieure.

Cette mise en forme du champ religieux donne à lire un ensemble de rapports cultuels et culturels, toujours d'équilibre fragile, mais toujours pacifiés à raison même de leurs exigences structurales : le système de religion, comme tout autre, procède d'une asymétrie fondamentale qui lui permet, par crises et ajustements, de contourner cette menace permanente qu'une univocité parfaite ferait peser sur lui, le paralysant. Sans rapport d'échange inégal, un système s'installe en sa pathologie. C'est pourquoi toute analyse de la religion populaire, avérant ce qui, dans le champ religieux, instaure une différence intime, infime ou majeure, paraît souvent le mode le plus subtil de pérennisation de l'économie même de l'institution. On ne signale les marges que pour mieux fonder la légalité du texte, et sa lisibilité. Requis d'exhiber son infortune sociale, sa déviance culturelle, ses pratiques hétérodoxes, le peuple résiste peu au regard qui l'inspecte : il suffit de le mettre à la bonne question. En revanche il vient occuper le lieu théorique qui fut prévu pour lui : croyances profanes, rémanences magiques, conduites à l'emporte-foi l'assignent à cette poche incompressible de terreurs qu'on croyait éteintes, de merveilles que l'on disait feintes, de paroles de corps qui paraissaient mortes. Il est bien tel qu'on l'attendait, ce peuple dont la foi risque toujours de vaciller assez pour laisser voir de vastes ombres. Peuple d'en-deçà : il inquiète, sans doute, comme toute fureur venant de ces lieux incertains où se nouent d'étranges rites, s'insurgent des voix déraisonnables, et se trafiquent d'obscurités œuvres. Un rien suffirait, en somme, pour qu'on logeât ce peuple en enfer comme en son territoire immédiat. Mais si l'on solde tous les comptes, il n'est de peuple qui ne contribue, par la déviance même ou l'inquiétante familiarité avec un monde enténébré, à la gloire du champ religieux, et de ses référents : il faut bien, face à l'excellence de Dieu, que s'éprouve la faille d'un monde au travers d'un monde failli. Ce monde sera peuplé de créatures en défaut — ce monde sera ce peuple.

D'autres modalités de peuple posent cependant des questions beaucoup plus redoutables. Non plus sujets toujours tentés par les sirènes de magie ou les inversions culturelles, au demeurant soumises à des codifications très strictes, mais peuple habitant un champ religieux en crise, et travaillant à cette crise. Peuple opérant dans le tissu de religion ce que l'on nommera dommages graves, portant péril en la demeure. Mais de quel peuple s'agit-il, et de quel péril, qui porte disqualification capitale² ? Si tout champ religieux ne connaît d'asymétrie que comme chance de durer, dès lors qu'une crise essentielle l'affecte, touchant aux sources mêmes de sa doctrine, à son inscription institutionnelle,

à sa légitimité culturelle, tenants de ce système déstabilisé mais aussi bien les adversaires acharnés à sa ruine, définissent dans le peuple le lieu sans mystère d'une passion de trop, qui précipite les orages.

Et ce peuple est bien un précipité. En double sens. En lui viennent se concentrer toutes les dérives du champ religieux, et toute analyse des trajets de la crise, de ces modalités, enjeux et aboutissants, loin d'en pouvoir faire l'économie, le sollicite : comme si, ultime sol de résistance, en lui s'écrivait une histoire endeuillée, et par lui se mesurait la perte de substance et d'efficacité du système. Voilà pourquoi, aune à laquelle on estime la crise, le « peuple » s'en constitue dépositaire. On le dira bientôt, par un renversement habituel, ressource de cette crise, où elle puise ses façons ; sa source, enfin, puisqu'il convient d'en chercher la raison aux lieux mêmes où elle se formule en termes les plus nets. Nous interrogerons plus loin cette formule, qui n'échoit tant au peuple que parce que ce peuple quête une radicalité, et la dit. Par ailleurs, si l'on interroge ce peuple en sa composition organique, plus d'une surprise entame la raison d'un discours de commun usage. Ce discours : dans la déstabilisation d'une texture sociale éprouvée en sa légitimité culturelle, politique, institutionnelle, s'atteint, en même temps que le fond du malheur et de la désespérance, l'étiage de la structure sociale concernée. Viendraient alors au-devant d'une scène obscurcie, ceux-là, — désarmés des cadres qui les coalisaient en peuple de fidèles et les conjugaient en une foi sans doute —, que l'on tiendra pour lie du peuple : gens sans aveu, sinon de la déroute qu'ils signalent, et sans autre raison que de n'en avoir plus, ou pas. La plèbe, donc, menaçante et imprévisible, où une religion se désagrège d'autant plus qu'en sa nature même cette plèbe porte corruption de l'assiette sociale du système. Si bien qu'une crise religieuse, tous paramètres assiégés d'interdits, s'illustrerait par excellence de cette plèbe faisant surface et redoublant d'un danger intime un péril extérieur. Dans les conditions d'empêchement que connaissent certaines formations religieuses, la composante populaire fonctionne comme catégorie culturellement stigmatisée.

Il convient donc de discerner ce peuple. Demeure-t-il de contour aussi net ? Si son profil se trouble, à quel visage sommes-nous conviés ? Et si le risque attenant à la plèbe n'est plus que trompe-l'œil, à quel ordre de danger, celui-ci sans artifice, le système religieux sera-t-il confronté ? Répondre à ces questions, tenter au moins de proposer des éléments de dispute, fussent-ils fragmentaires, peut permettre de déjouer quelques pièges qu'une trop rapide soumission à des évidences dispose toujours aux abords des prises de position épistémologiques.

2. Un jansénisme populaire ?

Venons-en à la séquence historique où s'inscrit le jansénisme convulsionnaire. La longue polémique autour de cinq propositions théologiques de Jansenius, concernant le problème de la « grâce efficace » — opposée

aux positions plus accommodantes de la « grâce suffisante » développées par Molina —, propositions anathémisées par la bulle *Cum occasione* en 1653. Le rebondissement de la crise avec la publication, en 1671 et 1695, des *Réflexions Morales* de Pasquier Quesnel, où sont reprises et actualisées les thèses de Jansenius, et qui rencontrent l'adhésion de vastes pans du clergé et du « peuple de l'Eglise ». La condamnation, en 1705, par la bulle *Vineam domini*, du silence respectueux que les jansénistes proposaient d'observer à l'égard de l'attribution à Jansenius de thèses dites hérétiques, et l'obligation faite de signer le Formulaire. La dispersion des religieuses de Port-Royal des Champs refusant de se plier aux injonctions de l'Eglise. Promulgation, enfin, de la bulle *Unigenitus* en septembre 1713 condamnant 70 propositions de P. Quesnel concernant le problème de la grâce et 31 thèses touchant à la conduite de l'Eglise³. Tel est le registre de passions et de drames de conscience, de choix impossibles et de refus opiniâtres, où l'œuvre des convulsions fait acte de naissance. Attestation, d'abord, comme toute naissance, d'un traumatisme. Péripétie majeure dans cette crise pluridécennale et dans la mise en place d'un réseau d'empêchements où se délite le pouvoir culturel et religieux du grand jansénisme du XVII^e siècle : une double cassure. Péripétie en son sens premier, avant qu'il ne se banalise : chute, abîmement, catastrophe, d'un seul coup redistribuant les règles du jeu et décidant d'autres enjeux. Cette double cassure, qui ne cessera de hanter le siècle et durera comme blessure ravivée à tous instants dans un tissu culturel désolé : le rasement de l'abbaye de Port-Royal des Champs en mars 1708, et l'exhumation des cadavres du cimetière, en janvier 1710.

Par le premier acte de retranchement, une expérience séculaire s'achève, en ses tenants lettrés et spirituels, et ses aboutissants politiques et institutionnels. Port-Royal n'est qu'une ruine de plus sur le chemin de Dieu. Par le second, forcené et sacrilège, ce ne sont pas seulement des symboles enfouis que l'on tente de réduire, les étalant, putréfiés et dégoûtants, au monde même pour en dire la dérision : ce sont des fragments de sacré, qu'une passion de reliques avait exhaussés à la plus exigeante des fonctions : l'on sait en effet de quel travail de découpage ces corps saints avaient été l'objet, et quelle économie ils avaient fécondée — vaste système d'échange d'un îlot de jansénicité à tout autre, trafic d'os et de cœurs, de tests et de morceaux de membres, qui tissait au travers du Royaume un réseau d'allégeance où chaque temps de foi se confirmait d'un corps passant en héritage. Temple détruit, cimetière ravagé : et aussitôt, l'institution d'un lieu symbolique — l'abbaye recevra des foules de fidèles faisant pèlerinage tout au long du XVIII^e siècle. Mais surtout, l'assignation d'une symbolique du lieu — il n'est désormais de salut que dans une exaltation de la ruine, et d'élection qu'à partir d'un tombeau, où la réalité déchue pourra venir s'inscrire. Mais cette inscription, tout entière engendrée d'un lieu mis en absence, sera écriture de dispersion, traçage attestant foudroiement. On a en effet affaire à un corps démembré et fragilisé, et il suffira que, dans ce texte porté à corruption — proie de toutes ses ruptures, corps exposé —, intervienne

un élément de condensation, de transference, pour qu'aussitôt cet ensemble dispersé prenne corps. Et prendre corps doit s'entendre en sens propre : réfection d'une identité, mais d'une identité marquée des stigmates de l'interdit et de la perte.

Dans cette zone d'effondrement, un homme : le diacre Pâris ; un lieu : son tombeau au cimetière Saint-Médard ; un acte multiplié : une entreprise miraculiste. Cet homme, ce lieu, cet acte, fondent la radicalité de l'expérience convulsionnaire. Tout se met en place selon l'argument même qui a porté à son comble la stigmatisation infligée, et tout s'ordonne du cœur même de l'intimité perdue. Le diacre Pâris, en proie à sa propre passion, haute figure d'ascèse mystique, mort en 1727 ; son tombeau, à partir duquel se recouvre la symbolique du cimetière saccagé de Port-Royal ; et un miracle, qui fait advenir au travers d'un corps dévasté, un autre corps, que l'on pensera restauré. Cet ensemble originel du jansénisme convulsionnaire s'inscrit bien évidemment dans le principe même du religieux et de sa symbolique. Mais en même temps, cela fait surrection dans ce champ religieux, et cette surrection, s'il apparaîtra illégitime de l'affecter du coefficient « populaire », permettra de repérer sa fonction de radicalité mystique, cette essentielle pauvreté.

Ce qui, en mystique, s'avoue et s'avère comme expérience fondatrice, modalité d'abîmement en un non-lieu du sujet, et qui, par là-même, porte à son altération fondamentale le sujet du discours et plus généralement de la praxis mystique — sujet de l'énonciation et sujet du rapport inouï et ineffable avec l'absolu⁴ — s'entend, dans le jansénisme du XVIII^e siècle comme fracture, comme fente, comme syncope inaugurale. Ce jansénisme connaît la convergence, la précipitation en un seul point du tissu symbolique, culturel, social, politique, de l'ensemble des foudroiements évoqués plus haut. Tout va s'abîmer dans une perte originelle, tout va s'enclencher de cette perte originelle des référents traditionnels, qui autorisaient le groupe considéré de durer dans son identité reconnue. Que celle-ci soit déniée, interdite, que ce groupe social soit mis en situation d'empêchement — et cette désidentification va pleinement jouer comme vide de forme, vide d'attribution et de dénotation, comme perte. Cette perte, pendant un siècle, va constituer le registre d'efficacité, le mode d'intervention du convulsionnisme. La convulsion est, de ce point de vue, la perte immémoriale, à la fois perte de toute éternité — et les discours tenus parlent en effet pour tous les temps et pour ce temps ultime où tout vient à sa mort — et lieu de toute mémoire en souffrance — et les discours vont en même temps tenir compte exact de cette souffrance spécifique.

J'écarterai tout d'abord, et radicalement, de la catégorie de « religion populaire », trop exactement ciblée pour qu'une confusion ne s'y loge pas, j'écarterai le peuple. Le peuple : un artefact qu'une analyse, même conduite selon les canons les plus élémentaires, suffit à ruiner. Soit les convulsionnaires jansénistes, hommes et femmes confondus⁵. Qui sont ces gens du spasme ? Plèbe urbaine, disait-on, peuple imbécile, gens de néant ou de trop peu pour avoir qualité à maîtriser la crise qui, les emportant,

les pousse au-devant d'une scène où leur infortune redouble l'infortune du système. Regardons-y de près : on voit bien en effet ces gens de basse extraction, domestiques, paysans (rares), artisans des faubourgs, petite-bourgeoisie industrielle et de médiocre revenu. Occupent-ils le rang qui devait leur échoir ? Si peu : pas même la moitié du compte (43,5 %). Sans doute classes en nombre, mais — et là vient la surprise — de score strictement égal à celui des strates de haute origine, d'héritage doré : nobles et grands bourgeois, grands marchands et hommes installés dans les avenues du pouvoir et ses réseaux multiples : gens du Parlement, commis de l'administration parisienne ou provinciale. Les gens d'Eglise forment ce qui reste à pourvoir pour que la figure sociale soit achevée (13 %). On disait le champ religieux dérouté par l'invasion d'en-las, et l'on se trouve face à une configuration inattendue, où se joignent en une même et seule force d'entraînement les deux frontières du système, misère et splendeur, hauteurs de la société et son fond. Le danger s'inscrit là, dans cette fusion sans ambiguïté des forces opposées sur le registre socio-économique, dans cette coalition inouïe de places ailleurs divergentes. C'est cela qui met en effet en péril la maintenance du champ religieux en crise, incapable de définir un lieu social qui fasse résistance, quand tout, au contraire, participe à la mise en défaut des raisons du système, celui-ci dès lors perdant ses limites.

On attendait la plèbe, et l'on rencontre une intrigue sociale autrement plus complexe, qui n'autorise plus à désigner le « peuple » comme agent d'évidence de la faillite. Et cela peut servir de leçon pour une mise en question de ce qui continue, avec obstination, à s'énoncer religion populaire. Le péril habite la demeure, mais il n'est plus assignable à cette place d'infortune qu'un romantisme de routine ou une rage de stigmatisation se plaisaient à discerner. Le jansénisme des convulsions ne se définit pas, cependant, par les seuls gens du spasme. Il y a ceux qui font acte de transes et de visions, secourus par l'épée et, crucifiés et lapidés, tiennent discours panique sous la garantie d'un ordre référentiel vacillant : pour eux, la cause est entendue. Mais il y a ceux qui font cercle autour d'eux, assistent aux séances où se consomment ces gestualités outrées et s'égrenent ces paroles de prophéties ou d'amertume, ceux qui forment cortège au spasme. Le peuple rencontrerait-il enfin, en cette fonction d'assistance, l'occasion du faire-valoir qu'il n'avait pas saisie jusque là ? Tout le contraire : il s'effondre. 17 % seulement des « spectateurs » viennent de ces couches sociales déclassées pour raison de trop grande misère ou de métiers trop hasardeux, trop quotidiens, trop besogneux, pour mériter d'autre nom que celui, infamant, de plèbe. Triomphent à l'inverse les élites, qui constituent 48 % des assistants, ecclésiastiques et religieuses faisant irruption massive (35 %). Etrange destinée pour cette sociographie du peu qui se voulait du pauvre, et qui ne cesse de se disqualifier au fur et à mesure qu'elle prétend rencontrer son objet.

Il n'est cependant de question qui ne tienne sa légitimité de quelque source. Encore faut-il que celle-ci soit clairement reconnue, par delà

dénégations et faux-fuyants. Derrière la catégorie — magnifiée ou maléfique — de religion populaire, et qui vaut réponse illusoire pour chaque crise de religion, quel enjeu se loge-t-il ? Le « peuple » se dérobe, et sa pauvreté sociale. Mais l'on pressent que si la qualification des fidèles comme masse de rupture ou de corruption s'avère impertinente, le problème doit être déplacé pour que la question fasse sens. Sens nouveau : non plus marginalité économique, mais quelque raréfaction de plus large envergure, portant dévastation plus intime. La misère économique apparaîtrait peut-être comme signifiant de substitution, masque — et marque pourtant — d'un argumentaire plus décisif : le peuple est la voie la plus longue par quoi s'énonce en clandestinité une détérioration de l'univers même de la référence religieuse, insoutenable en tant que telle, et que seul un vocable décalé peut amener à dire, aussitôt le brouillant.

3. Le temps venu de l'équivoque

a) Entrées et sorties du miracle : spasmes

Contrairement aux grandes occurrences mystiques, même si engendrées toujours d'un territoire saccagé ou en déshérence, et donc si le mystique lui-même est toujours le parleur individuel d'une perte collective, d'une hémorragie de substance, la syncope janséniste est de forme strictement collective. Ce qui suppose que tout ce qu'on pourrait appeler sujet personnel est déjà entièrement dissout quant à ses qualifications identitaires. Bien entendu, cet effondrement procède nécessairement au travers de sujets, mais comme une onde qui fend d'autant plus intensément chaque personne, que toute personne est déjà, et pour longtemps, peut-être à jamais, partagée. D'ores et déjà tout sujet connaît sa fracture comme fondement de sa vérité. Fracture du sujet — sa mise en équivoque —, qu'au-delà des considérations strictement médicales ou théologiques on peut repérer dans le vaste triomphe des miracles occupant, dès la mise au tombeau du diacre Pâris, tout l'espace logique du jansénisme renaissant, avant de céder la place à la pratique des convulsions⁶. La séquence miraculiste est langue première du spasme. Son signal. Ce n'est pas un hasard. Qu'est-ce, en effet, qu'un miracle ? Si l'on considère attentivement les prodiges, quelques indices semblent fondamentaux. Tout d'abord, le descriptif du corps malade. Descriptif de monstration : insinances majeures portées sur la perte — perte du visage, perte de sang, de forme, d'ossature, corps noté comme agonisant, incurable, en proie à sa décomposition, à sa pourriture, à sa souillure, son abjection. Mais au creux de ce corps où tous les signes entrent en défection, où tous les repères mondains sont abolis, un signe va fonctionner comme équivalent général de l'ensemble du mal. Cet équivalent général sera dit hystérie, fièvre, tremblement, délire, contractures, torsions. Et le discours du corps malade passe à l'aveu de sa fonction. Ce discours n'a pas tant pour mission de dire la maladie du corps, que de définir l'espace où cette

maladie prend sens nouveau. Ce sens nouveau tient en un seul mot, et ce mot est convulsion. Tout le discours de la maladie a pour effet de faire converger l'ensemble des mutations médicales, anatomiques, physiologiques, sur un seul segment, de faire basculer le corps vers la vérité dont il informe l'espace d'écoute à l'entour, vers la vérité de la convulsion. Quels que soient par ailleurs les modes singuliers de la maladie, chacune de ces singularités est dessaisie de sa spécificité au bénéfice du seul diagnostic de pleine signification : un corps malade est un corps convulsif.

Si maintenant on analyse le discours de la « guérison », et que l'on en discerne les modalités démonstratives, on observe un argumentaire exactement équivalent. En effet, l'ensemble de ce second discours n'a de cesse qu'il ne se déploie dans le seul espace d'intelligibilité où la « guérison » puisse prendre sens. Cet espace est celui de la convulsion. La marque décisive de la « guérison », le critère absolu du miracle, est l'accès du corps à la convulsion. Je suis guéri — ou il est guéri, ou on est guéri —, lorsque le corps malade devient corps en convulsion. Mais dès lors, si l'on procède à la mise en regard de ces deux discours, on constate qu'on est dans le même discours. Est malade un corps convulsif. Est guérison la convulsion du corps. Le discours miraculiste est un discours du tel quel. La guérison du corps est la fiction du corps malade. Cette fiction se nomme convulsion. La maladie du corps est la fiction du corps miraculé. Cette fiction se nomme convulsion. Cela permet d'entendre comme comble du miracle et son absolue vérité la séquence fondamentale de tout discours miraculiste : « l'hystérique est guéri(e). La preuve : il(elle) convulse ».

Si donc l'argument de convulsion définit en même temps l'extrême du mal et l'extrême du salut, le comble du malheur et le comble de l'élection, il en découle que le spasme — ici posté au carrefour du corps comme sa signature d'abjection et sa signature de souveraineté — va constituer le paradigme majeur du mouvement. Ce paradigme n'est rien d'autre que le paradoxe logé en son point de plus extrême violence. Cette violence du paradoxe, nommons-la équivoque.

b) Équivocité, pauvreté, radicalité : convulsions

C'est de cette équivoque qu'il convient donc de parler, c'est-à-dire de cette production, par un groupe social en proie à la mort de ses symboles, à la désertion de ses territoires d'élection, au dépérissement de son identité, de cette production permanente d'indécidabilité, de retournements, de battements de signifiants, de pratiques et de mots ; l'équivoque, dont la convulsion n'est au fond que l'écriture sur le corps ou dans l'espace d'une chambre, dans le rapport social ou les réseaux de symbolicité. Elle peut se dire neutre — ni l'un ni l'autre ou l'un et l'autre — et, de ce point de vue, elle fonctionne pleinement dans le jansénisme du XVIII^e siècle comme index de pauvreté en ce qu'elle signale à la fois la scission du sujet et sa dépossession entière : le sujet en est altéré, il devient lieu de l'autre en lui qui parle et qui opère — en même

temps qu'il est cet autre impossible, cet autre inatteignable, que cet autre soit Dieu ou désir, salvation ou transgression, absolue altérité ou cœur même de l'identité. L'équivoque est bien cela : la seule modalité d'expérimentation opiniâtre, têtue, séculaire ou instantanée, d'une réalité dont le convulsionnaire sait qu'elle n'est que simulacre, en même temps que seul réel habitable. Simulacre : cette réalité est tenant-lieu d'une autre, et tout le versant « figuriste » du jansénisme convulsionnaire n'est qu'affirmation de cela : nous faisons figure et figuration, nous sommes simulateurs de cet autre, d'horizon divin, d'écriture biblique, d'injonction théologique, dont nous portons témoignage. « Les secours signifient les meaux intérieurs de l'Eglise », s'écrit sœur Catin⁷. Françoise Roubeau, dite sœur Thérèse, couturière, exige que la sœur Marthe la piétine : « Ecrasez la volonté de ceux qui sont si durs à embrasser notre croix⁸ ». Marianne Bulloz jette à terre sœur Madeleine : « Oui, ma fille, vous êtes un enfant de souffrances, un enfant de douleurs⁹ ». En 1762, le frère Hilaire réclame qu'on le perce de coups d'épée : « Puisque vous voulez combattre, c'est contre moi que vous combattrez (il fait pousser l'épée de toute la force et pousse lui-même contre elle jusqu'à la faire courber quoique triangulaire¹⁰) ». Figuration de la mort de l'Eglise et de sa renaissance, l'une des convulsions de Brigitte Jocabed le Lorrain, en fin de siècle :

« Elle tombe aux portes de la mort, sa bouche s'ouvre, le hoquet et le râle surviennent, ses yeux s'entrouvrent et sont tournés, quelques instants après elle commence à revenir et dit à voix interrompue : "Je ne mourrai pas mais je vivrai et dans ma plus grande faiblesse j'enfanterai et j'engendrerai encore des enfants¹¹" ».

Mais aussi : expérimentation — ou expérience — d'un réel dont le convulsionnaire sait tout aussi bien qu'il n'est que cela même, réel, sans autre dont pourrait être fait témoignage, et donc réel qui, pour être maîtrisé, doit être intimement exploré et construit comme défilé radical de toute parole et de tout acte. De ce point de vue, de ce savoir concernant le réel seul, ici et maintenant, il suffit de prendre en compte tout ce qui intervient dans l'espace convulsionnaire comme manipulation du corps et du discours, de la peau et du symbole, du temps et des postures, pour être assuré que dans cet espace de convulsion se trament des œuvres au plus près de ce qui appartiendra plus tard à l'ordre scientifique. Elles en disposent du moins les conditions épistémologiques. Tout ce qui s'effectue dans les chambres du spasme, ces secours, ces « tortures », ces crucifiements et ces torsions impératives du corps, démembrements, flagellations, incisions à même la peau de signes ensanglantés, lapidations, etc. — tout ceci n'a qu'un sens, qui est double. Ce sens : fonder en chair et en os l'équivalence de cet os et de cette chair au mal, dire le mal et le corps, catégories infiniment substituables. Ce dédoublement : dès lors que l'on entre dans la mouvance du spasme,

on entre en procès de connaissance selon un ordre duel par quoi le mal advient comme objet seul de tout savoir, et tout savoir est procédure même du mal. De là l'hostilité des jansénistes à l'égard des Lumières. Celles-là dispensaient assez de raisons pour délivrer un message libérateur. Ceux-ci dispersent assez de zones d'ombre pour décider d'un âge du savoir où le tragique est mètre incontournable.

On est donc bien là en l'un des centres les plus décisifs de la convulsion comme pauvreté radicale, en ce lieu où les opérations d'approximation de l'absolu et d'abîmement en cet absolu sont conduites selon une exigence d'autant plus rigoureuse qu'elles se paient d'un retour du réel dans sa forme la plus aiguë. Cette pratique de raréfaction symbolique, confrontée au paradoxe — et engendrée du paradoxe — d'avoir à dire l'indicible, d'avoir à représenter l'irreprésentable, est aussitôt tenue de se faire pure présence elle-même. De la débâcle des référents traditionnels et de l'impossibilité à énoncer des référents alternatifs dont elle ne serait que l'écriture rapportée, la pratique du spasme procède à l'institution de ses propres référents, instaurant dans son économie le lieu de la vérité. Et l'on peut désormais dire que le discours de pauvreté définit la condition minimale du poétique : du dire même de la chose, à la fois son simulacre et son réel, sa fiction et sa chair.

Dans le jansénisme convulsionnaire, on peut ainsi référer le spasme à son strict travail d'équivoque. En tous ses registres. Et d'abord en son registre scénique. J'ai déjà évoqué le figurisme, c'est-à-dire le système qui constitue le sujet ou le groupe comme représentant de cet autre du réel qu'il s'agit de mettre en place et de faire advenir à son heure au plein du siècle et de sa mise en défaillance. De là pendant des décennies toute une entreprise, toute une œuvre, de symbolisation. La convulsion est ici symbole de l'Eglise souffrante, de la venue d'Elie, précurseur de la délivrance, symbole de la gentilité, etc. Mais déjà, dans cette œuvre figuriste, où le symbolique est entièrement simulacre du réel, dispositif fictionnel, écriture et gestualité d'artifice, de simulation, dans cette rage de figure, qu'est-ce qui se joue ? Est-ce un jeu à règle stricte, dont le code permet en toute occasion de définir un sens pour un sujet, et un sens seul ? Ce que l'on constate, si l'on examine de près la profusion des figures, c'est au contraire une extrême distension des rapports de représentation : la relation représenté-représentant est en permanence un travail de rupture du rapport univoque de figuration. On pourrait à la limite dire — et il convient d'aller jusqu'à cette limite — que le système de figuration mis en place a pour exacte fonction de brouiller les itinéraires du sens.

« Je vois un peuvre, je vois un homme qui se transfigure comme il veut. Qui est-il ? Je n'en sçais rien. Est-ce Elie ? Je n'en sçais rien. Sont-ce les prophètes ? Je n'en sçais rien. Sont-ce des anges ? Je n'en sçais rien. Est-ce un diable ? Je n'en sçais rien » :

sœur Colombe ouvre l'univers entier des conjectures où se perd la ligne du sens ¹².

Mais à terme ce brouillage n'a pas pour vocation l'ensablement du sens. Sans doute assiste-t-on à toute une polysémie des figures, à une dilution de chacune d'entre elles en un registre où plus rien ne fait sens régulier. Et par exemple, tel objet manipulé par les convulsionnaires, tel objet qu'on aimerait pouvoir nommer objet transitionnel, en référence au paradigme analytique, objet de va-et-vient dans l'espace de la séance, où se condense et se joue quelque affect majeur —, tel objet, — poupée, papier, croix, sable, eau, feu, etc. — sert de cône de déjection à une pluralité de signifiés qui viennent inscrire en lui leur énoncé et leur rigueur. Soit une pomme en la main d'une convulsionnaire. « Ah ! que cette pomme m'est amère, je la reçois avec douleur. » Fruit maudit, « fruit d'amertume, fruit de larmes, fruit d'anathème, fruit fatal ». Sans commentaire : nous sommes dans le registre clair de la détestation. Mais voici aussitôt celui de la délectation : « Elle a redemandé la pomme en la recevant a dit : "Ah Seigneur mon Dieu, c'est donc là ce fruit précieux" ». Elle en distribue des morceaux aux gens faisant cercle, et montrant un pépin : « Voici celui d'où doit sortir la vie ¹³ ». Discordance d'une pomme, toute valeur en elle se lovant. Ou, d'une ruine sacrée, l'effondrement en abjection. Ainsi de Port-Royal : « Ce lieu est saint parce que vous l'avez sanctifié. Ce lieu est maudit parce que vous avez maudit les plantes qui y étaient » — ce sont les mots de sœur Gertrude ; ce sont les mots du commun des convulsionnaires ¹⁴.

Mais de ce brouillage, le figurisme janséniste opère tout autre chose qu'une simple effusion du sens. Il en fait le compte le plus exhaustif, répertorie l'ensemble des significations possibles, et les contraint à s'exposer en une posture duelle. En ce sens, chaque figure est toujours immédiatement — et dans le temps même de son effectivité — affectée d'une torsion de grande leçon. « Concupiscence » est « sanctification », énonce sœur Colombe ¹⁵. Proposition réversible : le salut est au principe du péché, la vérité source d'erreur : de vrais miracles seront l'œuvre du Diable, avertit sœur Gertrude ¹⁶. Un signe d'élection est foyer même d'équivoque. Telle figure signe la représentation de la délivrance et la représentation de la damnation, telle figure est le simulacre de la gentilité et de la régénération, de la sortie du malheur et du malheur absolu, etc. On a donc affaire non seulement à une mise en surface des signifiés et de tous les signifiés, mais à leur mise en équivoque. La figure est toujours de double entrée.

« Le tems est arrivé où il sera presque impossible de connaître et de distinguer la vérité d'avec l'œuvre de Satan... Le tems de la grande division est venu : on n'hésitera point de donner à Dieu ce qui appartiendra au Diable. Il ne sera pas possible de connaître si ce langage est de Dieu ou de lui » :

Ottin, berger bourguignon, clame la duplicité des choses et des mots.

Leur dualité. Leur indécision essentielle¹⁷. Il n'est pas jusqu'à Dieu qui ne fasse diable, ou Diable qui ne fasse dieu : à quel référent se vouer, à quel saint ? Dulong, dit frère Thomas : « Enfans de Dieu, Satan a quelque chose de commun avec votre Père ». Sœur Lolott : « Homme vilain et puant, le plus insensé en apparence, est-cela votre portrait, ô mon cher Père ?¹⁸ ». Dans ce registre de simulacres et de fictions, ce simulacre et cette fiction ne tournent pas à vide — ce qui supposerait que le signifié lui-même en ce moment logique passe à l'aveu de sa vanité — mais cette fiction est écriture de carrefour, où chaque élément connoté est aussitôt distribué sur un mode bipolaire. Le représentant n'est pas une dilapidation du représenté, mais sa permanente crucifixion — ou, si l'on veut, son hérésie. Sa mise en choix, sa mise en croix. De là que toute figure, que toute mise en scène, que tout « mystère » convulsif, fasse passer l'univers de la signification à la scission.

Mais il y a quelque autre chose qui se joue, précisément, dans ce véritable jeu des perles de verre, dans cette manipulation et cette mise en équivoque de la structure même du signifié. Un renversement d'économie. Selon une procédure relativement bien connue lorsqu'on étudie par exemple le travail symbolique des sectes religieuses, le point est toujours atteint où ce n'est plus seulement la structure du signifié qui est produite en équivoque par le travail de la représentation, mais où c'est ce travail même qui est lieu d'équivoque. Dans la mise en scène surcodée de l'univers du représentable, la surcharge du code génère sa propre parole et sa propre légalité. A terme, ce n'est plus le représentable qui est dit au travers d'une œuvre de figuration, mais c'est la figuration elle-même qui crée son propre référent, détachée absolument de la chaîne des signifiés extérieurs et contextuels. Des scènes muettes peuvent alors se produire, et leur silence ne tient pas à ce qu'elles renverraient tacitement à un représentable suffisamment su pour qu'on puisse se payer le luxe de ne pas le dire explicitement — mais la scène est muette parce qu'elle se produit dans l'exclusion de tout signifié contextuel. Ainsi de cette séance où le spasme seul annule tout discours, parce qu'il est ultime condensation de tout le réel de l'église et du corps, du salut et de l'abjection, sans qu'une parole de surcroît puisse déployer en catimini son espace de signification. Demeure, nu, le descriptif minutieux du geste :

« ... mouvement du bras droit, tournement de tête suivi de grands mouvemens des deux bras qui battaient vivement le corps, tout agité. Autre mouvement égal, à la réserve de la main gauche qui ne battait pas¹⁹... ».

On assiste alors à cet étrange retournement du rapport d'énonciation, à cette « convulsion » où le personnage cède la place à l'actant, où la scène, la figuration, sont productrices de leur propre système référentiel. Se dispose là l'équivalent d'une poétique du langage, dans cette poétique de la figure, où la croix ne représente plus la crucifixion et la passion qui s'ensuit, mais où *cette* croix est le seul réel, tragiquement désarmé

des signifiants religieux, et produit dans l'espace de *cette* chambre, avec *cette* convulsionnaire clouée sur *cette* croix, avec *ces* clous et *ce* sang qui coule, sans autre légalité que d'être à elle-même sa propre loi. Avec le travail du figurisme convulsionnaire, on est d'emblée dans l'absolu de l'équivoque : comble du simulacre et comble du réel ; comble de la fiction et comble du tel quel.

Si l'on peut sur ce point venir à quelques-uns des problèmes fondamentaux, et fondateurs, de notre modernité, peut-être est-il possible de voir qu'en ces chambres de convulsion s'opère, toutes choses par ailleurs égales, une expérimentation équivalente à celle en jeu dans le registre pictural, où la sortie de la représentation peut s'effectuer selon deux voies majeures : l'abstraction, par mise en œuvre du code et de la structure — lignes, tonalités et segments de couleurs —, et, par ailleurs, ce que précisément l'on nomme aujourd'hui le figural, ou la production en absolu de l'objet désengagé de sa grammaire traditionnelle et de sa narrativité, et inscrit sur la toile en tant que simulation de l'objet et en tant qu'objet entièrement tel quel²⁰. De ce point de vue, le figurisme convulsionnaire serait moins un figuratisme qu'un figuralisme : une entreprise travaillant à sa propre productivité. Ce qu'on appelait une œuvre : l'œuvre des convulsions, pour un spectacle de rien, sinon de ce qui au moment même de l'acte se met en acte, et pour une vision de rien, sinon comme production du regard. Et l'on est ici au cœur de l'équivoque, quand il n'y a de référent que scindé, et de réel que sous l'autorité du simulacre.

4. *L'œuvre minimale*

Du miracle qui n'est autre que production de la convulsion comme équivoque suprême du corps, à la scène convulsionnaire qui n'est autre que la mise en équivoque du rapport de représentation, et des termes qui le constituent, on a donc affaire à une même opération. Que l'on peut suivre en quelques-unes de ses occurrences les plus décisives. Et d'abord dans le registre du corps, registre majeur pour le jansénisme du spasme. Ce registre du corps, ce lexique corporel, s'atteint en initiale au travers des miracles, et, une fois le système convulsif mis en place, et pour longtemps, au travers des secours — des techniques de manipulation et d'expérimentation de l'univers du souffrir. Le système convulsif est de telle durée — séculaire —, que l'on peut reprendre, en la logear, autrement, la formule précieuse de M. de Certeau qui donne définition de la mystique comme « guerre de cent ans sur la frontière des mots ». On dira du jansénisme du XVIII^e siècle qu'il fut « guerre de cent ans sur la frontière des corps ».

Cette guerre, cette épreuve, cette expérience, sont aussitôt drainées dans la mouvance d'une singulière équivoque, d'information capitale, dûment nommée par cet oxymore majeur : le secours meurtrier, opérant comme signature où sont précipités les invariants fondamentaux de cette technique, qu'on peut noter comme battement de la vie à la mort, du salut

à la perte, de la prise de forme à la déception de la forme, mais qui valent, chaque pôle étant immédiatement l'autre, comme névralgie du lexique corporel. Afin d'être à l'image du Christ, il faut, dit Babet la Paysanne, être crucifié — et elle fut percée, lacérée, flagellée. Salut du juste. Mais le crucifiement vaut aussi, et dans le même temps, exécution des infidèles. Stigmatisation de l'injuste²¹. Un même secours, deux fonctions. Mais un seul agent, là siège de la grâce, ici de la clémence. D'autres secours. Ceux-ci — absorption d'absinthe et de cendres, coups redoublés sur discipline de fer et couronne garnie de clous — pour punition des « menottes avaries et (des) langues qui n'ont parlé que pour flatter la passion dominante du cœur ». Ceux-là — épées fichées dans les yeux — pour guérir la plaie par la plaie²².

Si l'on fait le bilan de ces secours et de leur signification, on peut ainsi les distribuer selon un axe dont l'un des pôles serait la définition du secours comme prise en charge du malheur par le groupe stigmatisé, l'autre, le travail de Dieu dans le corps victimal. D'un côté, la mise en place d'un système d'équivalence symbolique de l'église souffrante, crucifiée, de l'église en instance d'interdiction et de déperdition. En « agitations et souffrances violentes », frère François crie : « Je vois une boule de feu monstrueux, je vois cette pauvre gentilité perdue »²³. De l'autre, la mise en place d'un système où ce n'est plus le monde et son pouvoir, le siècle et sa déchéance, qui sont garants du corps meurtri, mais où ce corps meurtri, cette mort du corps, est l'œuvre en lui de Dieu : le frère Hilaire

« se fait percer le dessus de l'œil droit, placer l'épée à la gorge. Elle entre d'abord, on la pousse par degrés, on perce en même temps la main gauche. Il dit que son Papa (Dieu) ne lui ouvrira la bouche que quand le dessus de l'œil sera percé d'outre en outre, du dessous au dessus de la paupière. Il ajoute : "il en coûte pour que sa promesse porte dans le fonds des cœurs"²⁴ ».

Mais il s'agit là d'un axe logique, qui trahit un peu la réalité du secours. Ces secours meurtriers ont pour vocation de produire le corps comme corps toujours porté à sa mort, et donc d'instaurer dans l'empire du corps un travail de chute des référents. Le corps devient à la fois charnier de signes et signe de charnier. Dans tout secours, dans l'instant même où il est infligé à une convulsionnaire, tout est mis en place pour qu'on ne puisse jamais décider qui, du monde meurtrier ou de Dieu salvateur, en est le principe. Il serait trop long d'évoquer ici les détails de ce passage à l'incertitude, où sont mis en valeur la signification de l'enfermement absolu dans le mal absolu et ce qui est énoncé comme effraction en soi de l'œuvre de Dieu. Le secours est salut et perte, œuvre de punition et rite d'appel ; il est la fin de toute parole, puisque l'excès enfin atteint où plus rien ne peut se dire d'autre que ce qui se joue là, — et condition de l'énonciation d'un discours alternatif. Le convulsionnaire recevant les secours est à la fois rebelle et témoin de Dieu, objet

d'abjection, homme de ténèbres, emblématique du mal, et sujet d'élection, proie de l'œuvre divine, nouveau Christ, organe de Dieu. Le secours meurtrier est l'énonciation paradoxale d'une mise en équivoque généralisée du corps. Si bien qu'on est toujours requis d'entendre la séance de secours comme bouclage de la circulation du mal, registre où le malheur tourne sur lui-même — et bouclage de la circulation des grâces divines, registre où Dieu met en travail ses représentants sur terre. Le crucifiement, par exemple, n'a pas connu par hasard son heure de gloire dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, où il s'épand de plus en plus dans le milieu du spasme. C'est qu'en effet, à ce moment-là, le système convulsif passe décidément à sa forme, à son aveu, à sa vérité : à sa « figure ». Et que cette figure soit cette croix indique qu'en effet s'atteint cette limite indécidable, où l'on continue bien sûr à tenir jusqu'au bout de la langue de la symbolique religieuse et de la passion — mais où cependant le corps crucifié condense en lui-même la plus extrême oblation du corps victimal et l'extrême formule du corps réel saignant. Ici s'expérimente le lieu minimal et ambigu du système symbolique, par quoi le secours est entièrement traversée de l'équivoque, et œuvre de pauvreté.

Si l'on en vient à la théorie et à la pratique de l'énonciation, on observe une nouvelle fois combien sa subversion constitue l'une des marques les plus précieuses de la radicalité du spasme. Le convulsionnaire n'entame son énoncé qu'une fois forclosée et perdue son identité de sujet, et sous condition stricte de sa propre dépossession. Aucun énoncé ne se clame sans l'observance de cette décapitalisation. Le sujet doit être perdu dès lors qu'il entre en passion de discours. Cette perte, c'est, aube de toutes choses, la convulsion même, son cortège de dérapages du corps qui choit, de fuite de toute mémoire, de liquidation de toute autorité et de toute maîtrise sur l'énoncé tenu en bouche. La bouche profère et n'est que cela, clamation. Au centre de cette parole par quoi le sujet est mis en suspens, sans doute continue-t-on d'entendre des messages et des contenus clairs. Mais ces messages et ces énoncés se produisent aussi comme torsions majeures de la langue. Ces torsions peuvent être, à titre d'exemples, des discours d'enfance, qui valent quête de langue matricielle, de langue fondamentale. Quête logique, au demeurant, puisque toujours requise d'atteindre quelque au-delà ou en-deçà du langage dans les mots mêmes qui en portent continûment démenti. On peut toujours régresser ou advenir à la plus pauvre onomatopée, c'est toujours — ba be bi bo bu — par quelque abécédaire hérité de l'ancienne tribu. Ainsi la sœur Babet, en « convulsion d'enfance » : « Moy crains bien demain, car l'on fait tellible menace à mé. Mon bonbon (Jésus) dit til ne faut pas que mé s'inquiète, et te ça suffit te mé soit avec lui ²⁵ ». Ou la sœur de la Croix-Cécile, parlant d'une vision où lui fut montré un vase de feu avec liqueur de feu, « au milieu d'une tempête efoiable et tel, je troi, t'on n'en a point ento vû ²⁶ ».

D'autres torsions de discours : l'affluence de langues étranges, en ce qu'elles ne sont rapportables à nul autre référent que leur propre économie intransitive — et à leur endroit, on aura beau tenter d'élucider leur sens, c'est en toute rigueur perdre son temps, et vouloir sortir de l'énoncé, dans la matérialité même duquel il faut au contraire demeurer — ainsi qu'il en va des signifiants bruts d'Artaud. Car ceci est affaire du corps de la langue, qui porte à terme subversion du genre du mot : sœur Gertrude a vision de quelque monstre — « Il faut plendre deux gros pierres et lui jeter dans les n'œils. Il est entouré de vieux bêtes ; ils ont de vieux choses sur la tête ²⁷ ». Et cette langue de la convulsion est à ce point signifiant corporel que, de même que le corps s'inverse et se renverse, s'arcboute et se met en miroir, de même l'énoncé pourra prendre forme de boustrophédon, cheminant à l'envers des topographies naturelles. Sa transcription se fera donc à rebrousse-ligne : « Je vous sod de redag el egnil te vou eva... » : je vous ordonne de garder le linge que vous avez... Ainsi sœur de la Croix-Cécile commence-t-elle un discours où tous les mots sont écrits en miroir ²⁸. On a là effet et fonction d'équivoque, dans la mesure où l'illisibilité ne provient pas de quelque anarchie de la langue, mais de sa rétraction sur le seul registre où elle est assurée à la fois de dire ce dont elle parle — et de se produire elle-même comme pure diction, déjà désamorcée de tout système d'évaluation.

Cette véritable poétique de la langue de convulsion, qui passe toujours par l'inscription du corps dans la langue, peut aussi s'entendre lorsque ce n'est plus le corps qui fait irruption dans l'énoncé, mais la langue qui fait inscription dans le corps. Ainsi en va-t-il des incisions, des creusements, des « opérations » effectuées par un stylet à même la peau des convulsionnaires, qui certes, chacun pour leur propre compte, travaille à quelque sens particulier et chaque fois explicitement énoncé — traçage de croix et d'initiales, tatouages de coupes de sang, de formules à mettre en surface, etc. — mais qui, parce qu'ils sont mille fois répétés sur la même peau et dans les mêmes traces déjà effectuées, rouvrant ici et là des cicatrices à peine refermées, produisent en définitive le même effet de brouillage de sens que la langue étrange ou la gestualité la plus polymorphe. Par sa peau surmarquée de toute une théorie d'écriture, la convulsionnaire fait d'un trop-plein de sens le sens même mis en défaut. Dans ce véritable « jardin des supplices », ce qui est mis avec insistance en circulation, ce n'est pas quelque sens alternatif ou quelque nouvelle logique discursive, mais le signe même en tant qu'il est déconnecté de ses référents et va donc à son tour tourner à vide. Une peau tatouée définit le signe, l'écriture parvenus à leur convulsion, à leur équivoque. Signe de l'un et l'autre, signe de ni l'un ni l'autre, signe neutre. Et cette neutralisation du signe est dite telle : afin d'accéder aux temps de pauvreté où l'on dure et où l'on se perd, où l'on dure de se perdre, où l'on est en permanence en travail aux limites du corps et de la langue, il faut en effet que tout référent soit mis en déception de tout signe. Les convulsionnaires le disent ainsi : « Tout sexe est homme, il faut absolument des voiles ²⁹ ». Il faut que tout sexe soit tu,

que toute chose soit produite telle, c'est-à-dire neutre, équivoque — pauvre —, hors de toute référence puisque les assumant toutes, et, les assumant, les portant à annulation. Désir de virginité, désir de neutralité. Ou, tout simplement, désir à vif, tension pure sans son objet au bout, et pure énergétique. Si le jansénisme convulsionnaire n'est pas travail de plèbe, mais œuvre de pauvreté, ce nom pour une poussière exemplaire, c'est par cette ablation des anciens systèmes référentiels, et, dans cette ablation, par le remuement incessant et vertigineux des figures qui font alors pleinement surface. La convulsion, parce qu'elle est d'emblée œuvre d'équivoque, est le vecteur privilégié de cette pauvreté janséniste, dont on ne cesse, d'un bord à l'autre du XVIII^e siècle, d'identifier la marque.

5. Les signifiants exemplaires

Foisonnent donc les signes d'équivoque. Posture du sujet : à la fois sujet absolu, comble de la souveraineté, et sujet en déception, humilié, abject, revers du monde. Posture du corps : figuration et subversion du rapport de représentation. Dévaluation généralisée de l'énonciation : langue du référent, et sa dilapidation technique et discursive. Espace du spasme : clôture ferme pour spectacle du corps en tourbillon, et dilution de tout repère spatial par combinatoire infinie des lieux, leur permutation, change de place et change de forme. Théorie du temps : hors de toute inscription historique, prophéties qui sont proférations violentes pour un temps d'au-delà des temps, et insistance sur le temps exact de l'instant présent.

Ensemble de matériaux qui jouent comme données élémentaires pour une théorie de ce jansénisme « populaire ». Rassemblons-les selon quelques axes majeurs. Univers de la loi et de sa transgression — univers du sacré où s'échange continuellement par l'acte de convulsion tout ce qui ressortit d'une théorie du pur et tout ce qui dénote la réalité de l'impur, avec en son centre le sang comme signifiant exemplaire d'équivocité. « Sang des victimes », principe de sanctification, dit la sœur Manon buvant un verre de vin. « Sang brûlant qui vous desséchera jusques au fond du cœur », sang impur, dit la sœur Catin, principe de perdition³⁰. Registre sémantique de la valeur, où tout objet de convulsion est entièrement noté comme symbole, toute posture allégorique, toute gestualité figurative, mais qui constitue en même temps le registre de la plus entière mobilité du symbole, et, au terme de sa mobilisation intégrale, son assèchement : le jeu est à ce point ouvert entre l'univers symbolique et le champ de la réalisation du symbole, que ce dernier finit toujours par occuper — et dénuder — l'autre. Au centre de ce registre, un signifiant, la pourriture, et sa double face — signe d'abjection et de rejet —, signe de délectation et d'absorption. On suce les plaies en pleine équivoque. « Ge dit a mon Papas commen emes (aimer) les humiliation et ne pas les émes, a ses bien drolles sas (ah, c'est bien drôle ça) » :

question d'une convulsionnaire anonyme, qui vaut pour toute autre³¹. La corruption est l'hostilité du monde à notre endroit, alors notre corps la transforme en grâce de Dieu, et le pourri devient lait ou miel ; la corruption est notre lot, alors nous sommes damnés, et notre corps n'est qu'un entonnoir où s'engouffrent toutes les déjections du monde, et l'on avale cendres et excréments, urine et rognures d'ongles, fiel et fumier. Registre, enfin, de la limite, le signifiant corps en son creux : tout ce qui se trafique du corps en chambre convulsive n'est que double épreuve — faire passer le corps à sa mort, dans une « dénégation » qui peut prendre la forme simple de l'ascèse ou la forme plus complexe du secours meurtrier, mais en même temps ne jamais produire la mort dans le corps, et donc être toujours en mesure d'en expérimenter les surfaces de peau et l'intimité des chairs, afin de constituer le corps comme lieu lucide d'un savoir lucide.

Nous pouvons désormais faire retour au fondement de la question posée. Cette religion est en crise, mais ses agents — passifs, actifs — ne sont pas ceux que l'on croyait : le peuple n'est pas au rendez-vous. Du moins sous sa modification traditionnelle, zone de misère sociale, classes déshéritées, plèbe urbaine. Ce n'est donc pas ce « peuple » qui vient camper dans l'institution ruinée pour l'habiter une dernière fois. Mais l'inquiétude vient de la coalition insoupçonnée qui s'opère entre gens de rien et gens de bien. Le champ religieux ne se fractionne pas horizontalement, il se fracture selon une coupe verticale. Cette transversalité, qui fait s'unir en une même pratique base et sommet, porte inviabilité du système, celle-ci requerrait-elle un siècle pour s'avérer. Si l'on use tant du peuple comme catégorie explicative, c'est pour aveugler cette réalité autrement plus féconde. Mais il faut aller plus loin, et parvenir à lire, dans les mots convoqués, non plus le sort que l'on conjure, mais l'insistance d'un défi. Nous l'avons dit : ce que désigne la notion de « religion populaire », ce n'est pas une pauvreté sociale, c'est une œuvre d'appauvrissement du régime symbolique lui-même. Cette œuvre, nous la saisissons dans le jansénisme convulsionnaire, non pas immédiatement comme destruction de référent religieux, mais, à parler juste, sa crucifixion — son équivoque. L'équivocité des symboles et des pratiques, des postures et des enjeux, trace à même le tissu de religion des voies sans antécédents, peut-être sans aval. Il n'importe : ces voies affectent l'ensemble du système d'une plus vaste corruption que ne l'aurait installée un « peuple » d'ouailles en sécession ouverte. Une religion populaire n'est pas, d'un peuple mythique, la religiosité exacerbée ou détournée sur des chemins suspects : elle est l'opération par quoi fidèles de haut lignage et fidèles de profil bas, pour une fois ligüés, mettent opiniâtrement en indécision l'ensemble des garants — symboliques, scripturaires, sacrés — du champ religieux, ainsi mené à son étiage. L'équivoque, ou l'acte le plus radical pour mettre en jeu le jeu lui-même, toute règle désarmée, abolie toute hiérarchie. Système minimal. Désert. Formule commune de toute religion parvenue à sa pauvreté.

NOTES

1. Sur l'importance de ces comportements populaires, leur position sur l'échiquier des pratiques de la foi, et la plasticité remarquable de leurs manifestations, cf. Michel Vovelle, « La religion populaire ; problèmes et méthodes », *Le Monde Alpin et Rhodanien*, n° 1-4, 1977, n° spécial *Religion populaire*, pp. 7-32.

2. C'est la question que je posais à propos du mouvement prophétique dit, lui aussi, « populaire », dans le Languedoc au lendemain de la Révocation de l'Edit de Nantes, cf. « Religion populaire ou critique populaire de la religion ? (prédicants, prophètes et sectaires en Languedoc, 1685-1725) », Colloque international du CNRS, octobre 1977, in *La Religion Populaire*, éd. du CNRS, 1975, pp. 267-274. Je me permets, pour une mise au point plus détaillée concernant le socle « populaire » du prophétisme, de renvoyer à mon ouvrage *Le malheur et son prophète, inspirés et sectaires en Languedoc calviniste*, Paris, Payot, 1983.

3. Pour une chronologie minutieuse des événements des années 1650-1715 et l'analyse de leurs tenants et aboutissants politiques, cf. A. Adam, *Du mysticisme à la révolte*, Paris, 1961.

4. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982.

5. Ces résultats, présentés ici de façon nécessairement abrégée, proviennent d'un dépouillement systématique de quelques-uns des plus importants dépôts d'archives concernant le jansénisme convulsionnaire : Arsenal (Fonds Bastille), BN (NAF), Bibl. Soc. Port-Royal (Coll. Le Paige), Bibl. Hist. du Protestantisme (Fonds Sainte-Beuve), AN, etc. J'ai pu ainsi reconstituer 1 030 dossiers de jansénistes ayant participé à l'Œuvre. Dossiers plus ou moins complets. Concernant la raison sociale du mouvement, l'analyse porte sur 384 convulsionnaires proprement dits, et sur 398 assistants aux assemblées du spasme. Pour l'ensemble de l'analyse du phénomène convulsionnaire, cf. D. Vidal, *Connaissance du mal, miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle*, CEMS - EHESS, 565 p. dact., Paris 1984 (à paraître P.U.F. 1986).

6. L'analyse des miracles se fonde sur le dépouillement de l'ouvrage de L.B. Carré de Montgeron, *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris et autres Appellans*, Paris-Utrecht, 3 vol., 1737-1741 ; sur les nombreuses « Relations » de miracles (BN, série LD4), les sources archivistiques précédemment citées, et l'étude des *Nouvelles Ecclésiastiques*, publication janséniste couvrant la période 1727-1785.

7. 30 ans, convulsionnaire des années 1730-1740, séance du 1-12-1736 (BN, Ms. 13812).

8. 36 ans, femme de Nicolas Duchesne, horloger, dite aussi sœur Suzon, séance du 1-1-1749, (BN, Ms. 4108).

9. M. Bullot, gouvernante chez M. de Senex ; Marie-Madeleine Aise, gouvernante de Pierre de la Barre, avocat au Parlement de Rouen, lui-même instigateur d'assemblées convulsionnaires (séance du 1-4-1745, Arsenal, Ms. 6885).

10. M. de Blaru, Comte de Tilly, un des quatre « grands frères » conducteurs du jansénisme dès les années 1730 (séance du 10-4-1762, Arsenal, Ms. 6890).

11. 30-7-1786, Arsenal, Ms. 5802.

12. Claudine Dauphin, 26-7-1744, Arsenal, Ms. 6883.

13. 4-5-1738, Arsenal, Ms. 5378.

14. Elisabeth de la Barre, alias sœur Rachel, 22-1-1745, BN, Ms. 4099.

15. 20-6-1744, Arsenal, Ms. 6886.

16. 19-8-1744, BN, Ms. 4100.

17. Avertissements du frère Ottin, années 1737-1757, Arsenal, Ms. 6888.

18. 6-8-1733 et 1756, Arsenal, Ms. 6886.

19. Convulsion du 11-12-1733, Arsenal, Ms. 11462.

20. Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Paris, éd. La Différence, 1981.

21. Avril-mai 1744, *Arsenal*, Ms. 2107.
22. Sœur Gertrude, 28-4 et 17-9-1746, *BN*, Ms. 4102.
23. M. de Clermont, convulsionnaire des années 1735-1760 (juin 1757, *BN*, Ms. 4101).
24. 10-4-1762, *Arsenal*, Ms. 6890.
25. 26-6-1744, *Arsenal*, Ms. 2107.
26. Religieuse de l'Hôtel-Dieu, 27-3-1748, *BN*, Ms. 4107.
27. 16-9-1744, *BN*, Ms. 4100.
28. 10-10-1748, *BN*, Ms. 4106.
29. 15-1-1735, *Arsenal*, Ms. 10205.
30. Manon, 1-8-1734, *Arsenal*, Ms. 6889 ; Catin, 23-9-1742, *Arsenal*, Ms. 6886.
31. *Arsenal*, Ms. 10203.

JOUIR DU RITE : REMARQUES SUR L'ISLAM POPULAIRE URBAIN DANS L'ALGERIE INDEPENDANTE

Mohamed Hocine BENKHEIRA

Une « révolution » religieuse permanente ¹

Il est devenu aujourd'hui difficile de passer sous silence l'importance de la religion dans la vie sociale algérienne : l'élévation du taux de fréquentation des mosquées, surtout le vendredi, ainsi que le développement d'une contestation islamiste ² en sont autant de preuves. Cependant, c'est par aveuglement que l'on parle de « réveil » ou de « résurgence ». Les soubresauts, que tout un chacun peut constater aujourd'hui, ne sont que les effets d'un mouvement très profond, qui a pris son point de départ au début de ce siècle.

Ces différentes manifestations, qui attirent l'attention des chercheurs et des autres observateurs, empêchent de voir un fait d'une importance capitale : l'*autonomisation* de l'islam urbain par rapport à l'islam rural. Nettement hégémonique jusqu'à la Première Guerre mondiale, celui-ci se caractérisait essentiellement par un syncrétisme ³, associant magisme, culte des saints et pratiques pré-islamiques, et par un soufisme de confréries ⁴. C'est la « modernisation » de la société, entamée par la colonisation et continuée par l'Etat indépendant, qui, en détruisant ses bases ⁵, lui a porté le coup fatal. Et c'est dans le discours réformateur de l'*işlāh* que cette acculturation a trouvé son expression dogmatique. Après plus d'un demi-siècle, les autorités peuvent raser, comme à Oran en 1982, le mausolée d'un saint très populaire, sans que les populations

n'expriment aucun mécontentement ; dans leur grande majorité, elles ne tournent plus leur regard vers les coupoles blanches, qui scintillent au soleil. Elles ne reconnaissent plus qu'un unique saint : l'Etat national, servi par une multitude de personnes éparpillées à travers le territoire.

D'où nous pouvons avancer que le syncrétisme, dans ses différentes formes, n'occupe plus qu'une place secondaire dans l'islam populaire urbain, correspondant à la marginalité croissante des groupes où il est encore florissant, comme les femmes et les ruraux⁶. Epurer la pratique religieuse de la grande masse des fidèles était un des principaux objectifs du mouvement réformateur ; on peut dire qu'il est atteint aujourd'hui. L'appropriation de l'islam par les populations, du moins dans les villes, se fait dans une grande proximité vis-à-vis du Texte et de la religion des lettrés ; c'est seulement dans l'*usage* des rites que réside sa spécificité. L'ostentation n'est ni l'unique ni le principal trait de cet usage ; et elle n'est elle-même qu'un élément relevant d'une économie fondée sur la *dépense*. C'est sur une telle économie que repose l'islam populaire : car la dépense, comme figure de l'excès, semble être la seule en mesure de produire de la jouissance. Il ne faut d'ailleurs pas concevoir celle-ci uniquement comme subversion puisqu'elle tend à générer un ordre où l'oppression n'est pas nulle.

Nous nous intéresserons ici principalement à un rite, le jeûne du ramadan. Rappelons qu'il s'agit de l'une des cinq obligations de l'islam sunnite⁷. La particularité du jeûne, c'est qu'il doit être accompli par chaque membre de la collectivité supposé « capable » ; les enfants, les malades et les personnes trop âgées en sont dispensés en raison de leur faiblesse physique et/ou morale. Le jeûne définit une *normalité* qui n'est pas seulement religieuse.

L'Etat contre l'islam populaire

De ce point de vue, il y a une certaine continuité dans l'histoire religieuse du Maghreb : élites et pouvoir central, s'insurgeant contre l'islam populaire, rêvent de l'assainir totalement. Déjà au XV^e siècle, Ibn Khaldūn traite avec mépris les croyances populaires à propos du Mahdī : il parle des « êtres bornés » qui croient à des « divagations »⁸. Plus loin, il vilipende les Bédouins dont « la religion consiste simplement à ne plus voler, ne plus piller, ne plus couper les routes » et qui « continuent avec ardeur à rechercher les biens de ce monde et les moyens de vivre à leur aise »⁹. Contentons-nous de relever pour le moment la référence mystique : il faut mépriser le monde d'ici-bas¹⁰. Le grand penseur maghrébin, dans lequel se reconnaissent aujourd'hui les Etats et leurs élites¹¹, parle au nom du Centre, c'est-à-dire à la fois au nom de l'islam des lettrés et du pouvoir central. Plusieurs siècles plus tard, les réformateurs de l'*iṣlāh* généraliseront et systématiseront cette critique. Dans le manifeste de l'Association des oulémas d'Algérie, l'islam populaire est traité en « hérésie » et identifié à « des pratiques païennes¹² ». Dans ce combat contre « les

superstitions », religieux et laïcs se retrouvent face au même ennemi. Cette identité est on ne peut plus explicite dans le discours sur le ramadan. Les énoncés religieux se superposent aux énoncés technocratiques, chaque partie s'appuyant sur l'autre. Mais cela donne lieu également à des transformations importantes, qui passent inaperçues. Ainsi en est-il de la notion coranique de *jahl*, qui désigne l'ignorance de la loi divine, et en arrive aujourd'hui à signifier l'absence d'instruction et de savoir de manière générale ; vérités religieuses et vérités scientifiques sont donc confondues.

L'Etat national ne s'oppose pas de manière frontale à l'islam populaire, il investit le champ religieux et tente de le gérer de manière exclusive, absorbant ou éliminant les forces concurrentes. Concernant le ramadan, c'est le pouvoir central qui en fixe le premier jour ainsi que la durée, c'est également lui qui fixe l'heure de la rupture du jeûne. Mais son rôle ne s'arrête pas là : il adapte la journée de travail, approvisionne les populations en biens alimentaires et institue des loisirs pour toute la durée du jeûne. Si dans le discours, l'Etat national rêve d'un ramadan sérieux et austère, dans sa politique de gestion de la vie quotidienne durant ce mois sacré transparaît son désir d'être le manager de la fête populaire.

Mais si l'on examine le discours de l'Etat national, on peut facilement se rendre compte que sa préférence va à l'ascétisme, un ascétisme d'ailleurs réaménagé et adapté au psychologisme et au productivisme. A partir de l'examen de certains textes¹³, nous avons relevé une série d'oppositions fondamentales :

<i>Positif</i>	<i>Négatif</i>
esprit	corps
épargne	gaspillage, dépense
esprit de groupe	égoïsme
maîtrise de soi, discipline	[faiblesse]
rationalité	irrationalité
travail, production	flânerie, absentéisme

Plusieurs domaines sont ainsi repérés et font l'objet du même coup d'une problématisation :

- 1) les rapports au corps (alimentation, sexualité, esthétique...);
- 2) les rapports au groupe (pacifier les relations, honnêteté, solidarité...);
- 3) les rapports à l'Etat (production, consommation...).

La catégorie centrale de cette problématique éthique est celle de *discipline* et de *maîtrise de soi*. S'abstenir de manger ou d'avoir des relations sexuelles n'a d'intérêt que parce que cela implique une maîtrise de soi. Mais celle-ci ne doit pas se limiter au rapport de l'individu à son propre corps, elle doit être étendue aux relations sociales et aux rapports à l'Etat. Dans ce sens, le jeûne est défini comme un « exercice »¹⁴ et, mieux encore, comme un dispositif qui permet « de changer et d'amé-

liorer » le comportement des croyants¹⁵. D'où la possibilité de comparaison avec l'école ou la clinique : « Le ramadan n'est autre qu'une école dans laquelle sont éduquées les âmes, une clinique dans laquelle sont soignés les corps quelles que soient les maladies¹⁶ ».

Mais ce que le Pouvoir relève, c'est que les classes populaires urbaines donnent un sens autre au jeûne ; ce qui signifie, aux yeux des clercs traditionnels et modernes, qu'elles le dénaturent.

— Elles mettent en avant les plaisirs des sens et privilégient le corps au lieu de l'esprit. C'est ainsi que l'on critique ceux « qui, à la sobriété requise tout naturellement par un état de jeûne, s'adonnent [...] à une satisfaction effrénée de leurs appétits, alors que le ramadan nous enseigne plutôt la réduction de la dose de nourriture du corps au bénéfice de la nourriture de l'esprit [...] »¹⁷. L'Etat, devenu mystique, appelle à la frugalité et fait l'éloge de l'ascétisme. Les plaisirs (de la table) sont du côté du superflu. La puissance de l'Etat est spirituelle et non physique : on retrouve ici le discours de l'*işlâh*.

— La recherche des plaisirs des sens implique, sur le plan économique, un gaspillage. Or celui-ci est nuisible pour l'économie nationale et illicite du point de vue religieux. La presse ne cesse de le crier : « l'islam condamne toute forme de gaspillage¹⁸ ». Ce gaspillage est « préjudiciable à l'intérêt des ménages et du pays¹⁹ ». Cependant cette critique n'est pas propre à la période du ramadan : de temps à autre, on s'acharne contre ceux qui jettent le pain rassis et on rappelle aux populations que l'impérialisme pratique « le chantage alimentaire ».

— L'ascèse morale doit se manifester également par un plus grand zèle dans le travail ; sous prétexte de jeûner, on ne doit pas saper l'économie nationale en sombrant dans la paresse : « Le mois de ramadan n'est pas un mois d'inaction et de paresse mais un mois de piété, de production et de travail²⁰ ». La flânerie dans le travail et l'absentéisme sont assimilés au vol ; par là même, la cause de Dieu est assimilée à celle de l'Etat et de la patrie. Tricher avec l'Etat est un péché dont l'auteur « aura à répondre de ses actes devant Dieu²¹ ».

Pour le Pouvoir, l'essentiel dans le ramadan n'est pas le jeûne et l'abstinence, mais la maîtrise de soi, la méditation, l'honnêteté et le sens du sacrifice. Le discours du Pouvoir déplace le sens du rite au profit de l'Etat national, faisant du patriotisme le stade le plus élevé de la foi.

L'irruption de la fête

Si, du point de vue du Pouvoir, le ramadan n'est qu'une campagne de moralisation des comportements quotidiens des populations urbaines²², la religion prenant la forme d'une éthique d'Etat, pour ces dernières, il est une rupture, l'émergence du différent qui brise le train-train de tous les jours, une interruption dans la soumission et l'ennui. Pendant un mois entier, les habitudes changent ainsi que les emplois du temps : comme si on changeait de pays. Le ramadan installe l'*ailleurs* ici-même. Ce ne

sont pas des vacances puisque l'on continue à travailler. C'est l'instauration d'un ordre *autre*, mais qui ignore l'opposition travail-loisirs ; tous les lieux et tous les moments en portent la marque. D'où un aspect communautaire très oppressif : il s'impose à tous, ignorant les distinctions entre pratiquants et non-pratiquants, entre croyants et athées, entre musulmans et non-musulmans. C'est par ce dernier point que nous commencerons.

Primat de la communauté

Durant le reste de l'année, à l'exception de quelques moments (fêtes religieuses, pèlerinage), la religion apparaît comme une affaire strictement privée, purement individuelle. Malgré le développement du prosélytisme et de la bigoterie, malgré l'islamisation de l'enseignement et du corps enseignant (surtout dans le primaire et le moyen), personne n'est tenu à la prière quotidienne. Même s'il existe des familles où les membres sont obligés de se conformer à une norme, la plupart du temps la prière est une affaire de libre choix. Et le non-pratiquant n'est pas mis à l'index. Il n'en est pas de même pour le jeûne qui, lui, est obligatoire ; manger avant l'heure légale, c'est prendre le risque de se faire exclure du groupe. C'est comme si l'on reniait ses origines²³. C'est pour cela que ceux qui ne le respectent pas, se cachent.

De toutes les façons, ne mangent que ceux qui vivent une situation marginale : pour l'essentiel, ce sont des jeunes. On rencontre parmi eux aussi bien des délinquants que des lycéens, des ouvriers et des chômeurs. Pour tous, le ramadan apparaît comme celui des *autres*, ceux qui dominent : parents, aînés, policiers, juges, possédants, privilégiés, responsables, etc. Le refus du jeûne n'est pas dirigé contre sa signification religieuse mais bien plutôt contre sa portée socio-logique. C'est avant tout le refus d'un ordre social *haï* parce qu'il n'est que brimades, vexations et frustrations. Ne tournent donc le dos au ramadan que ceux à qui la société a assigné un statut transitoire. Une partie d'entre eux, une fois devenus stables, adoptent le comportement dominant et se plient au conformisme régnant en matière religieuse.

Quoi qu'il en soit, ceux qui refusent le jeûne ne constituent qu'une minorité fluctuante et instable. Par ailleurs, la plupart du temps, ils sont obligés de faire comme s'ils jeûnaient. Alors que la prière rythme la vie quotidienne des seuls pratiquants, le ramadan s'empare de celle de la totalité de la population. Tout le monde vit selon le même emploi du temps. Les différences entre individus sont effacées, que ce soit dans les grandes surfaces publiques avec leurs files interminables ou devant les arrêts de bus. Le système, qui domine toute l'année, se présente, durant le ramadan, sous une forme concentrée ; c'est comme si à ce moment il atteignait, pour une courte période, sa perfection.

Du même coup, l'individu disparaît dans cette masse indifférenciée où tous se ressemblent par les comportements et les aspirations. Il perd tout contrôle sur sa vie quotidienne. Même s'il souhaite manger, cela lui

est difficile puisque, quand ils ne sont pas fermés, les restaurants refusent de servir la clientèle musulmane²⁴, même clandestinement. Il existait à la fin des années soixante, un réseau clandestin où les non-pratiquants pouvaient manger ; aujourd'hui, il a disparu. Cette disparition a au moins trois significations : 1) le nombre des non-pratiquants est en baisse, ne serait-ce qu'en raison d'une progression de l'intolérance ; 2) la répression est plus efficace ; 3) les gens sont devenus plus soucieux de la conformité de leurs comportements par rapport à la loi religieuse, celle-ci condamnant les gains d'origine illicite (comme la prostitution ou la vente de boissons alcoolisées). Cette pénétration du religieux dans les relations économiques serait intéressante à étudier, comme conséquence de la « révolution » religieuse dont nous parlions tout au début.

Dans la mesure où le refus du jeûne ne peut se réaliser dans un espace public, il se cantonne au privé. Se développent alors des pratiques de groupe : on s'organise entre copains ou collègues pour faire échec au diktat de l'Etat et de sa majorité. Cependant ceux qui ont un emploi salarié rencontrent un obstacle supplémentaire dans la mesure où aucune pause n'est prévue pour le déjeuner, tous les Algériens étant censés croyants et pratiquants. Il ne leur reste alors qu'à recourir à une astuce quelconque.

Le primat de la communauté n'est oppressif que pour ceux qui vivent aux marges de cette communauté ; pour les autres, cela équivaut au bonheur. Un bonheur issu de l'instauration d'une société totalement, ou presque, massifiée, où règnent égalité et identité entre les individus, et *transparente*. Si la foi est un sentiment intérieur, elle doit pourtant être visible. L'islam populaire urbain exclut le secret et, par conséquent, toute attitude mystique, dans la mesure où celle-ci se fonde sur l'existence d'un secret à découvrir et, aussi, à partager entre initiés. Les fidèles doivent arborer les emblèmes de leur foi, qui sont en même temps ceux de l'unité du groupe. Jeûner, ce n'est pas seulement dire sa soumission à Allah, c'est affirmer sa fidélité aux ancêtres et à leurs coutumes.

Le ramadan procure une jouissance dans la mesure où il satisfait, pour un moment, l'aspiration communautaire des fidèles ; un seul rapport domine, la *fraternité*. Le corps social se métamorphose en vaste famille. Les rapports marchands sont refoulés, l'égoïsme et l'individualisme prohibés. L'amour envahit le quotidien ; il n'y a plus de mauvais et de méchants, il n'y a que des bons. Voilà le fantasme : mettre en place une société totalement purifiée, d'où le *mal* aura été entièrement chassé.

Nous retrouvons le refus de l'ordre social, jusque dans la soumission au rite. Le plaisir de jeûner vient de ce coup d'arrêt *imaginaire*, à la décomposition des relations fondées sur le sang. Le rôle de la famille s'accroît, la sociabilité se développe, que ce soit sur la base des relations de voisinage (quartier, cité) ou de travail. Le ramadan, à l'instar de toute fête, exclut la *solitude*, parce qu'il implique la participation de tous. Vivre seul durant cette période ne peut être, aux yeux des gens, le résultat d'un choix, d'où de la compassion pour ceux qui sont dans cette situation.

L'économie de la dépense

Le ramadan est placé sous le signe de la dépense :

— *Dépense financière.* La consommation des ménages étant en augmentation, notamment concernant les biens alimentaires, leur budget en pâtit nécessairement. Il faut ajouter à cela la hausse des prix, caractéristique de cette période. Beaucoup de familles s'endettent plutôt que de se priver. Pour l'Etat, c'est également un moment de dépense financière, dans la mesure où il est tenu d'approvisionner normalement les populations urbaines ; cela entraîne une hausse des importations et donc une diminution des réserves en devises. Les autres rites, comme le sacrifice du mouton ou le pèlerinage, sont tout aussi coûteux, sinon plus.

— *Dépense alimentaire.* On mange plus que d'habitude, mais c'est surtout la consommation de produits chers et peu courants qui prédomine. On peut dire que le régime alimentaire durant le ramadan est placé sous le signe de la viande et des sucreries : ce qui renvoie à la fois au superflu et au luxe. Certains aliments disparaissent totalement durant cette période : pommes de terre frites, légumes secs, etc. Le couscous lui-même n'est consommé que sec et sucré, accompagné parfois de petit lait. Les ménages consomment plus de légumes frais également.

— *Dépense de temps.* Dans une société où règne la pénurie, faire la fête demande beaucoup de ruse et surtout beaucoup de temps pour s'approvisionner. Car il faut être en mesure de maîtriser le désordre du marché des biens alimentaires : il faut savoir stocker ce qui risque de manquer demain, trouver ailleurs ce qui n'est pas disponible ici, être toujours aux aguets. Cela demande donc un investissement important en temps. Une famille nombreuse ne fait que répartir cette dépense sur les différents membres. Cette dépense permet de limiter l'usure de la capacité financière des ménages populaires, qui ne peuvent pas, comme ceux des classes moyennes et aisées, s'approvisionner chez les commerçants du secteur privé. Cette dépense est aussi dépense d'énergie pour les individus : la journée est très éprouvante quand à la fatigue produite par le jeûne, s'ajoute celle propre aux tâches d'approvisionnement. Cette dépense se fait aussi aux dépens de l'Etat national : l'absentéisme et la flânerie dans le travail prennent des proportions plus importantes qu'en temps ordinaire, l'activité se ralentit malgré les appels du parti unique et des autorités ²⁵.

— *Dépense linguistique.* On ne fait pas que manger pendant le ramadan, la parole devient le principal médiateur dans les relations sociales : insultes et disputes durant la journée, babillages et rires après le repas. Il n'y a pas de place pour le sérieux durant cette période : c'est ainsi que le discours politique est en retrait. Il est rare que l'on tienne des meetings ou que la télévision retransmette des discours officiels. L'efficacité de la parole du Pouvoir est au plus bas. La télévision et la radio tentent de s'adapter en donnant la plus grande place aux jeux, à la chanson et aux films.

Nous sommes ainsi à l'opposé d'un ordre fondé sur l'épargne, au nom duquel la bureaucratie dénonce le gaspillage des ressources économiques. Cependant, il est nécessaire d'ajouter que l'opposition dépense-épargne ne coïncide pas exactement avec le clivage peuple-Etat (élites). Celui-ci se fonde sur une conception communautaire et patriarcale de la richesse et de sa répartition.

Ce qu'il faut retenir également, c'est la place de l'*oralité* dans le ramadan : manger, boire, savourer, goûter, parler, rire, raconter des histoires. C'est dire que le corps est au centre, voire il n'y a que des corps.

Stratégie de l'inversion

Ce qui est d'abord le plus apparent, c'est l'inversion de la conception dominante du jeûne, prônée par les élites, qui privilégie les exercices spirituels et la méditation. On vient de l'indiquer, pour les masses urbaines, le ramadan consacre certainement la soumission au Dieu coranique, il est une manière de renouveler le pacte avec Lui, mais c'est également l'exaltation des plaisirs de la table, une fête des sens avant tout. Si d'un côté le jeûne est présenté comme une affaire sérieuse, de l'autre il apparaît comme un *jeu* : on joue à ne pas manger, on joue avec la faim et la douleur, on joue à maîtriser son appétit alimentaire. Cela est évident pour les jeunes enfants qui jouent aux adultes en jeûnant. Mais cela est également manifeste dans l'attitude des adultes qui se moquent de ceux d'entre eux qui ne tiennent pas le coup, que le jeûne terrasse. Ne peut-on tenter d'expliquer le ramadan comme la systématisation du jeu du *fort-da*²⁶ ? L'abstinence diurne, origine d'une sensation pénible, n'est là que pour annoncer le plaisir de manger et de se retrouver le soir. Le jeu permet de triompher du manque et de la souffrance qu'il engendre, dans le rire. On se rit de la douleur et de la mort.

La vie quotidienne durant le mois de ramadan se présente comme l'inversion de celle qui domine le reste de l'année. Nous l'avons déjà noté, sur le plan alimentaire, le doux prime sur le salé. Mais il n'est que l'expression de l'excès et du gratuit ; on ne meurt pas si on ne peut se nourrir d'aliments sucrés. Ce qui signifie que le quotidien normal est soumis au primat du nécessaire et de l'utile. On peut opposer le ramadan au reste de l'année comme la passion au besoin, l'artificiel au naturel. C'est ce que constate un pâtissier, cité par un hebdomadaire : « On a le *désir* et non pas le *besoin* de manger un gâteau »²⁷. On ne se nourrit pas de gâteaux, l'alimentation quotidienne, tenue pour naturelle, est commandée par le besoin. Le ramadan inverse cette situation et met le désir à la place du besoin ; il instaure un au-delà de la nécessité. Cela est plus qu'évident dans la mesure où l'abondance chasse la rareté et le manque ; on ne se nourrit pas seulement pour reproduire sa force de travail, de manière un peu mécanique ; on festoie, on jouit de cette dépense alimentaire. En temps ordinaire, la vie des individus est sous l'emprise du travail ; l'activité de se nourrir n'est qu'un appendice de

l'activité salariée, au point que souvent on prend ses repas sur le lieu de travail. On prend sur son temps, au cours duquel on se « refait », au profit de son emploi, de son activité professionnelle. Durant le ramadan, le rapport est inversé : on prend sur son temps de travail pour faire les courses, par exemple. A un niveau global, on peut dire que toute la société se réorganise en fonction d'un seul objectif : manger. C'est l'activité professionnelle qui devient une annexe.

L'opposition jour-nuit est très forte en temps ordinaire : dès qu'il commence à faire sombre, les rues se vident. Celles qui sont mal ou peu éclairées sont désertes très tôt. Mais c'est surtout aux femmes et aux enfants que la nuit est interdite ; l'obscurité est une source de dangers pour ces deux catégories. Ainsi en temps normal, la ville est comme morte le soir ; les habitants sont enfermés chez eux, la plupart du temps agglutinés autour de la télévision. Durant le ramadan, le jour devient synonyme de mort : les échanges sont réduits au strict minimum. Les individus sont occupés à tromper la faim ; beaucoup dorment. Après le repas, la ville renaît : la foule envahit les rues. Quotidiennement, la ville est plongée dans la mort pour renaître la nuit venue ; et cette renaissance est liée explicitement à la nourriture, au bavardage, au rire. Il y a là une symbolique à explorer. L'ordre urbain, fondé sur une stricte séparation entre le jour et la nuit, est transgressé : jusqu'à une heure tardive de la nuit, les femmes et les enfants peuvent se mêler à la foule des adultes mâles.

En guise de conclusion

Notre conclusion ne saurait réellement en être une, car nous commençons à peine à entrevoir l'islam populaire des villes, que cachent un certain nombre de manifestations (soit de religiosité, groupes islamistes, etc.). Il y a également le fait que nous sommes fascinés par la religion des lettrés, qu'elle nous apparaît essentiellement sous l'image du Livre à commenter et interpréter. La présentation que nous venons de donner du ramadan, même si elle reste incomplète et essentiellement suggestive, montre, nous l'espérons, que le triomphe des intellectuels de l'*iṣlāh* est tout à fait relatif. Polarisés sur les éléments de l'islam rural non conformes à l'énoncé coranique, faisant montre ainsi d'une haine farouche pour le fonds culturel maghrébin, ils ont identifié islam du peuple et syncrétisme. Ils n'ont pu voir alors que la spécificité des masses populaires était moins dans les croyances que dans leur usage, dans une manière d'habiter la religion.

Oran, janvier 1985.

NOTES

1. Cette « révolution » est amorcée au lendemain de la première guerre, elle culmine et prend une forme manifeste avec l'épanouissement du mouvement réformateur de l'Association des Oulémas. Elle se poursuit aujourd'hui sous nos yeux.

2. L'originalité théorique et pratique des courants islamistes actuels est bien mise en valeur, pour l'Egypte, par Gilles Kepel (*Le prophète et le pharaon*, Paris, La Découverte, 1984).

3. Le syncrétisme propre à l'islam rural a été mis en valeur tant par l'ethnographie coloniale (E. Doutté, A. Bel, E. Dermenghem, etc.) que par les réformateurs de l'*Islâh*, mais dans des buts diamétralement opposés. Alors que pour les premiers il s'agissait de montrer que le Maghreb n'avait été que superficiellement islamisé, pour les seconds l'objectif était de mettre en valeur la décadence afin de pousser au changement.

4. Outre les auteurs déjà cités, on peut renvoyer aux travaux de J. Berque.

5. Les éléments constitutifs de cette modernisation sont essentiellement la centralisation administrative, la scolarisation, les migrations, l'urbanisation et la médicalisation.

6. Tout en reconnaissant l'intérêt des travaux de Noureddine Toulbi (*Le sacré ambigu et Religion, rites et mutations*, Alger, ENAL, 1984), nous nous devons de préciser que nous nous situons aux antipodes de la perspective qui est la sienne. A ses yeux, ce qui est remarquable aujourd'hui, c'est le retour à la surface de l'islam urbain du syncrétisme. Or il assimile tout ce qui relève d'une économie de la dépense et de l'inversion au syncrétisme ; c'est qu'il se contente de répéter le discours de l'Etat national (voir ses références à la hiérarchie politico-religieuse).

7. Les autres obligations sont le credo (*shahada*), le sacrifice du mouton, le pèlerinage et l'aumône.

8. *Discours sur l'Histoire universelle (Muqaddima)*, trad. de V. Monteil, Paris Sindbad, 1967-1968, 3 vol., 2^e édition revue, tome II, pp. 673-74.

9. *Idem*, p. 677.

10. Dans son grand traité (*Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*), al- Ghazâlî, consacre toute une section à cette question : il s'agit du Livre VI du troisième tome.

11. Cf. Abdeselem Ahmed, *Ibn Khaldoun et ses lecteurs*, Paris, P.U.F., 1983.

12. « Bases fondamentales de la doctrine de l'Association des Oulémas d'Algérie », in Collot Cl. et Henry J.-R., *Le mouvement national algérien. Textes 1912- 1954*, Alger, O.P.U., 1981, 2^e édition, pp. 95-100.

13. Nous nous sommes servis de plusieurs déclarations et interviews du ministre des Affaires religieuses ainsi que d'éditoriaux et d'articles parus entre 1980 et 1984 dans la presse algérienne.

14. « Le jeûne est un exercice du corps », déclare A. Chibane, ministre des Affaires religieuses (*El-Moudjahid*, 6-7-1981).

15. Aux yeux de Monsieur Chibane, le ramadan « constitue un système spirituel et culturel unique autour duquel sont groupés les fidèles en vue de changer et d'améliorer leur comportement » (*Idem*, 30-6-1982).

16. *Idem*, 6-7-1981.

17. *Ibidem*, interview parue le 3-6-1984.

18. « L'énorme poids du couffin », *ibid.*, 7-6-1984, p. 5.

19. *Ibid.*, éditorial du 31-5-1984.

20. *Ibid.*, 30-6-1982 (Chibane).

21. *Ibid.*, interview de Chibane, 3-6-1984.

22. Identique par son contenu aux campagnes lancées régulièrement par l'Etat national pour lutter contre « les maux sociaux », etc.

23. Dans une enquête menée au sein d'une entreprise publique (la Société Nationale de Sidérurgie), un ouvrier déclare à propos du jeûne : « On suit notre origine » (*Industrie et société. Le cas de la SNS, s.l.n.d.*, p. 149).

24. Etre Algérien c'est être automatiquement musulman pratiquant.

25. A titre d'exemple, voici un extrait de l'appel lancé l'année dernière par le syndicat unique UGTA : « Devant l'impérieuse nécessité que représente la réalisation dans les délais des objectifs du premier plan quinquennal, les travailleurs algériens manifesteront leur détermination à lutter contre toute défaillance et contre tout laisser-aller susceptible de conduire au ralentissement de l'activité économique nationale, situation qui porterait un préjudice sérieux à l'effort national de développement et aux intérêts convergents du travailleur et de l'entreprise. »

26. Cf. Freud S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, s.d.

27. *Algérie-Actualités*, n° 976 (1984), p. 10.

LES COMMUNAUTES IBADITES AU MAGHREB : REFLEXIONS SUR LEURS RAPPORTS AU POUVOIR, A LA SEXUALITE ET A LA MORT

Moncef GOUGA

Qu'est-ce qui distingue une communauté comme celle des ibadites du Maghreb ? A l'origine, l'appartenance à la même « secte » religieuse. Au cours d'un long processus historique, la communauté des idées, dont le credo *'aqida* présente une parfaite synthèse avait fini par s'étendre à l'ensemble des aspects de la vie. La spécificité de la doctrine ibadite qui consiste précisément à sacraliser les actes de la vie, conçue globalement comme une épreuve divine pour mettre l'homme devant ses responsabilités à l'égard de Dieu, rend l'approche d'une telle société impossible sans une connaissance suffisante des présupposés théologiques qui sont à la base de l'unité de cette communauté. Ainsi, le mode de vie, les rites, l'architecture, la vie économique, la culture, l'art..., doivent en partie leurs formes actuelles à cette conception religieuse qui a toujours animé l'esprit des ibadites.

Nous avons choisi dans cet essai trois thèmes qui peuvent illustrer cette réalité. Si l'élément religieux est loin d'être l'unique facteur qui donne sa spécificité à cette identité toujours reverdiquée par les membres de cette communauté, il n'en reste pas moins qu'il apparaît comme le principal élément identificateur.

Le rapport avec le pouvoir politique apparaît actuellement comme le plus difficile à cerner, sans doute à cause du décalage existant entre les nouvelles réalités politiques au Maghreb et une conception très archaïque de la façon dont doit être dirigée la communauté musulmane.

Vivant toujours dans l'Etat de *kitmān* (secret) et partisans d'une stricte application de la *chari'a*, vue et corrigée par les ibadites, les responsables de cette communauté ne peuvent avouer leurs positions sans courir le risque d'une riposte des autorités politiques, généralement acquises à l'orthodoxie sunnite. Le cas de la communauté ibadite de Libye en offre un malheureux exemple. Nous avons donc consciemment réduit nos réflexions à ce sujet.

Le rapport à la sexualité, quant à lui, nous a amené à faire état de conflits internes dont celui qui concerne le rapport de la femme à la sexualité, ce qui peut déplaire à certains ibadites-militants. Le caractère oppressif de la conception religieuse qui anime les ibadites freine le processus d'émancipation de la femme et pose maints problèmes qui déséquilibrent la société mozabite ou gerbienne. Ce conflit est particulièrement aigu à Gerba où l'industrie touristique, avec le flot de mythes modernes qu'elle entraîne derrière elle, est en train de briser littéralement les anciens équilibres, sociaux, mentaux, psychologiques et surtout économiques. L'émigration des jeunes vers les métropoles occidentales participe à la destruction des anciennes structures mentales, sans pour autant construire, sur la base de nouvelles valeurs, un nouveau projet culturel. Or un tel projet ne peut voir le jour que sur la base d'une connaissance approfondie des réalités et spécificités locales, dans le cadre d'un projet global pour les sociétés maghrébines. Jusqu'à maintenant les tentatives pour faire émerger un tel projet ont souvent ignoré les problèmes posés par la sexualité. Les discours militants, marxisants ou intégristes se rejoignent fréquemment dans le mépris affiché de traiter une telle question, au point qu'on pourrait se demander si les mêmes tabous qui pesaient jadis sur la conscience des *faqih*-s sunnites ou ibadites ne continuent pas à peser sur la conscience des jeunes militants. De toute façon, la problématique posée par la sexualité ne souffre plus qu'on en renvoie l'étude aux calendes grecques.

Le dernier sujet sur lequel a porté notre réflexion est celui de la mort. Essayer d'appréhender ce problème n'est point un luxe, car il nous semble que l'attitude d'une communauté face à la mort reflète son attitude face à la vie. Que dire lorsque l'adhésion à cette communauté se fait sur la base d'un credo qui considère la mort comme le début d'une vie nouvelle dont le destin est déterminé par l'ensemble des actions humaines comptabilisées par Dieu pour distinguer les vrais fidèles des infidèles. La vie se présente ainsi comme l'antichambre du Paradis ou de l'Enfer.

Enfin se pose toujours la question des rapports qui lient le pouvoir, la sexualité et la mort. Devant une religion qui se veut universelle et des pratiques religieuses très influencées par les ambiances locales, une synthèse nous paraît impossible dans l'état actuel des recherches. Nous nous contenterons donc de réflexions qui sont loin d'être des conclusions définitives.

Etat clandestin, Etat de minorité

Dès son apparition, au premier siècle de l'Hégire, l'ibadisme professait déjà une doctrine de l'imamat qui se distinguait alors de celles des sunnites et des chi'ites par son refus de réserver l'imamat à la seule descendance d'Ali ou des *Qurayšites*. Cette conception reposait sur un dogme religieux qui prônait l'égalitarisme social et la fusion de toutes les ethnies, tribus, races et classes sociales en une communauté charismatique qui, constituée « d'âmes pures », débarrassées des souillures de ce monde éphémère, permettrait d'accéder à une vie éternelle idéale. Pour réussir une telle entreprise, la religion de Dieu *din allah*, devait triompher et instaurer l'Etat de gloire, *halat az-Zuhur*, où, grâce à l'ibadisme triomphant, l'ordre et la justice régneraient sur terre. Après de longues luttes, les ibadites purent enfin réaliser leur rêve et fonder l'imamat de Tehert (en Algérie) qui régna de l'an 165.H à 297.H sur tout le Maghreb oriental et la Tripolitaine.

Les communautés que nous nous proposons d'étudier constituent les derniers îlots d'ibadisme au Maghreb. La chute de l'Etat de Tehert en 297.H avait poussé les ibadites, après maintes révoltes dont celle de l'homme à l'âne, Ibn Kaydad, à opter définitivement — jusqu'à nos jours — pour la clandestinité totale, *halat al-kitmān*. L'Etat ibadite se distingue par l'absence d'un imam officiel : la communauté est placée sous la direction idéologique et politique d'un conseil de clercs nommé, *al-'Azzaba-s*. Cette structure fonctionne comme un gouvernement et jouit des pleins pouvoirs. Les textes réglementant ce pouvoir constituent la référence essentielle en cas de désaccord. Il s'agit de véritables théocraties collectives dirigées par un *šayh*, choisi pour ses qualités religieuses et contrôlé par le conseil des *'Azzaba-s*. Théoriquement, ce système continue à régir la vie des communautés de Gerba, du Mزاب et de *ğabal* Zouara en Libye. Dans les faits et malgré les différentes tentatives pour le restaurer, le système ne fonctionne correctement que dans le Mزاب. On peut dire que la décolonisation et le renforcement des Etats nationaux avaient dangereusement limité l'influence des *'Azzaba-s* sur leurs communautés respectives et réduit à néant leurs pouvoirs à Gerba et à Zouara. La méfiance du pouvoir tunisien et la franche hostilité du régime du colonel Khaddafi à la restauration d'une communauté ibadite autonome ont contribué à limiter les activités des noyaux activistes à des domaines strictement religieux. Cependant, les *'Azzaba-s* du Mزاب ont réussi à établir un équilibre judicieux entre leur désir d'autonomie et la volonté de l'Etat algérien d'intervenir plus efficacement dans les affaires des cités mozabites. Une puissante bourgeoisie commerçante a pu ainsi garantir jusqu'à maintenant cet équilibre. Il ne s'agit pas évidemment d'une autonomie au sens politique du terme, mais d'un certain « droit de regard » accordé de fait aux *'Azzaba-s* dans tout ce qui a rapport avec la vie de la cité. Un pacte similaire avait déjà été conclu avec les autorités coloniales. Le pacte qui lie implicitement l'Etat algérien aux *'Azzaba-s* se maintiendra tant que les ibadites ne menaceront pas l'autorité du

pouvoir en place. Une certaine neutralité à l'égard du mouvement berbériste et du mouvement islamiste a épargné jusqu'à maintenant aux ibadites des réactions hostiles de la part du pouvoir algérien.

En Libye, la situation semble être moins heureuse. Outre qu'ils ont condamné la conception peu orthodoxe de l'islam vu et corrigé par Khaddafi, il se trouve que la quasi-majorité des ibadites est d'origine berbère et ne s'enflamme donc que très peu à l'écoute des discours nationalistes-arabes du bouillant colonel. Ils ont donc dû subir les contre-coups d'une telle situation et certains de leurs chefs ont même été persécutés.

En Tunisie, l'ibadisme, enclavé dans l'île de Gerba, en défend farouchement l'accès aux non-ibadites qui pourraient être tentés par la relative prospérité de l'île. Une certaine reprise des activités religieuses y était manifeste dès la fin des années soixante et les mosquées ibadites font le plein tous les vendredis, malgré la concurrence que livrent à l'ibadisme, d'ailleurs sans beaucoup de résultats, les militants de la tendance islamique.

A la veille de l'indépendance (1956), la majorité des ibadites avait soutenu la tendance youssefiste dans le mouvement national, Salah ben Youssef étant originaire de Gerba. Une grève générale avait même été déclenchée à l'arrivée de Bourguiba qui ne fut reçu que par quelques notables malékites, qui accaparèrent par la suite les postes-clefs dans l'administration régionale. Actuellement des luttes très âpres se déroulent en sourdine pour le contrôle de l'île entre les habitants de la *ġaba*, tous ibadites et ceux de *hūmat as-suq*, contrôlé par les Malékites. Le parti destourien au pouvoir n'a pas réussi à résoudre correctement ce conflit et souvent recourt à la cooptation pour désigner des responsables, même au sein de ses structures. Les ibadites se trouvent ainsi systématiquement écartés des postes de décision. L'électorat ibadite obéit généralement aux consignes lancées par le noyau religieux. Celui-ci a pour souci principal de défendre sa liberté de culte, qui, si elle n'est pas réellement menacée, continue à être surveillée de près par les autorités.

Quant aux relations qui lient les trois communautés ibadites du Maghreb, elles sont surtout d'ordre religieux. Le Mزاب continue à jouer le rôle de pôle, grâce à son lycée d'enseignement religieux, dont les programmes correspondent aux enseignements de la doctrine. Beaucoup de jeunes 'Azzabi-s sont formés dans ce lycée avant de continuer leurs études à la faculté de théologie de Tunis ou à l'université islamique d'Arabie Séoudite. Ces trois communautés sont aussi liées à l'Oman, seul Etat musulman professant officiellement l'ibadisme. Un prodigieux travail d'édition est en ce moment effectué par les Omanais qui vise à faire connaître la vaste et riche littérature ibadite longtemps tenue secrète. Les orientations politiques du sultan semblent avoir fait longtemps hésiter les jeunes ibadites qui restent très prudents quant à leurs rapports avec ce monarque.

Ainsi, malgré les tentatives répétées de rendre à la doctrine son éclat, l'absence d'un réel support politique reste le handicap principal d'un

véritable renouveau. L'ibadisme docte, celui des clercs et des théologiens, n'arrive pas à entraîner derrière lui les populations qui vivent un ibadisme populaire chargé de croyances mythiques et de valeurs ancestrales, dans un étrange mélange avec les nouveaux mythes secrétés par les media et la société de consommation. Le prosélytisme des clercs reste peu efficace devant les nouvelles réalités économiques, sociales et politiques. Une doctrine plus militante et moins rigide aurait pu, à l'instar des tendances islamistes, gagner la sympathie des jeunes ainsi que leur engagement.

Le sexuel et le sacré

Penser le sexuel dans la communauté ibadite revient à poser le rapport entre le sexuel et le sacré. En effet cette communauté se définissant d'abord par son adhésion à une doctrine religieuse qui a son origine dans le credo musulman, il nous paraît logique de définir sa conception du sacré en rapport avec le sexuel. Il est donc nécessaire de se poser à ce sujet les questions suivantes : dans quelle mesure la sexualité est-elle empreinte de sacré et dans quelle mesure le sacré est-il influencé par le sexuel ?

A l'échelle communautaire, le rapport entre le sacré et le sexuel prend la forme d'un conflit entre l'interdit religieux et les diverses pratiques de la sexualité. Le mariage reste par excellence l'unique moyen de résoudre ce conflit. Or le mariage, véritable institution communautaire, obéissant à une stricte réglementation sociale, est loin de satisfaire tous les besoins sexuels ressentis par les gens et particulièrement les jeunes. A l'échelle individuelle, on assiste, dès l'âge de la puberté, à une confrontation violente entre un sur-moi particulièrement répressif et un inconscient mû par des pulsions d'autant plus fortes que le refoulement du désir sexuel est plus grand. La prise en charge par la communauté de l'éducation de l'enfant à travers la *madrassa*, école coranique, oriente le surmoi dans un sens plus répressif. L'ascèse est ici présentée comme la qualité suprême du fidèle. Dès son plus jeune âge, on inculque à l'enfant l'idée que la soumission au désir est le fruit de la faiblesse humaine face au démon. La chasteté apparaît alors comme une vertu suprême. Culpabilisé à outrance, l'adolescent cherche alors refuge dans la dévotion et la prière. Ainsi le sacré envahit peu à peu l'espace de la vie profane jusqu'à envelopper toute la sexualité de l'individu dans un tissu brodé d'interdits et de tabous. Le sexuel, qui s'oppose dès le début au sacré, se trouve ainsi intégré et canalisé pour servir les objectifs de ce dernier. On est donc loin de l'équilibre tant vanté par les musulmans « modernes » entre le sacré et le sexuel. Certes un tel équilibre est indispensable pour une vie harmonieuse du groupe représenté ici par la communauté des fidèles, mais on est en droit de se demander comment un tel équilibre peut réellement exister lorsqu'on sait que le sacré est rattaché à terme au Coran, donc, éternel et immuable, alors

que la sexualité subit quotidiennement les variations des fantasmes humains en perpétuelle transformation.

En effet comment peut-on imaginer qu'un sacré dont l'archétype trouve son origine dans l'ambiance religieuse de la communauté mecquoise d'il y a quatorze siècles puisse s'équilibrer avec une sexualité quotidiennement influencée, voire même agressée, par les mythes les plus récents en la matière ? Le principe d'une évolution harmonieuse en prend un coup, et c'est à une véritable crise identitaire qu'on assiste. A une sexualité plus libératrice on oppose des valeurs ancestrales qui présentent le refoulement sexuel comme la preuve de la pureté (*'iffat an-nafs*) de l'âme, les pratiques sexuelles modernes étant présentées comme le résultat d'une corruption due au contact avec les « impurs » manipulés par *aš-šayṭān*, le démon.

C'est le déséquilibre qui caractérise à notre époque les sociétés musulmanes et particulièrement nos communautés ibadites. Šayḥ Bayyūḍ, grand théologien mozabite, a explicitement désigné le danger : la société moderne avec ses valeurs (ou absence de valeurs). On ne peut continuellement, dit-il, s'opposer à ce fléau, sorte d'apocalypse, qui risque de nous décimer à jamais ! Seul le retranchement et l'autarcie peuvent nous éviter ce mal. Ainsi, réfugiés dans le désert, les mozabites font figure d'un dernier camp des vrais combattants de la foi livrant leur ultime combat contre le mal. Šayḥ Ben Ya'qūb, éminent savant de Gerba, ne cesse de fustiger dans ses prênes la société du mal et de la décadence qui menace jusque dans ses sanctuaires l'islam pur, l'islam vrai, celui des ibadites.

Ce sont d'abord les jeunes qui, par nature et par méconnaissance des règles de la loi coranique, paraissent les plus exposés à la dépravation et au péché. Ainsi donne-t-on chez les ibadites une importance toute particulière à la formation de l'esprit religieux. Au Mزاب la prise en charge de l'éducation des enfants est effectuée par la communauté dès l'école coranique. Une discipline particulièrement rigoureuse est alors imposée, dont les règles sont empruntées à des méthodes plusieurs fois centenaires, instaurées par les ancêtres et confinées dans des textes : ainsi le régime de la *ḥalqa* instauré tout au long du V^e siècle de l'Hégire (X^e siècle). L'enseignement au lycée est calqué sur le même texte. Le système des châtiments corporels pour les élèves indisciplinés, en particulier la flagellation, est encore en vigueur au mépris de toutes les règles pédagogiques modernes.

Le principe de la séparation des sexes est strictement observé dans tous les domaines de la vie sociale. L'individu, dès son plus jeune âge, obéit à un contrôle permanent qui vise à le « protéger » contre ses propres penchants malsains *an-nafs al ammāra bis-sū'*, principalement dans le domaine de la sexualité. La jeune fille est particulièrement visée. L'ultime précaution est représentée par un cloisonnement total entre société féminine et société masculine. Le contrôle de la société féminine est généralement assuré, comme dans le cas du Mزاب, par les femmes les plus âgées qui, à leur tour, subissent le contrôle des *šayḥs*. Toutes

les précautions vestimentaires et sociales sont prises pour empêcher que le corps de la femme soit vu. Considéré comme une *'awra*, il se transforme en un objet sacré que le seul regard risque de profaner. La sacralisation de l'acte sexuel commence en fait par la sacralisation du corps de la femme. Une certaine interprétation des textes coraniques, par les théologiens ibadites, fait du corps de la femme le lieu privilégié de toutes les concupiscences suscitées par *iblis* pour détourner l'homme de sa religion. La femme, source potentielle par laquelle le mal peut arriver, est ainsi mise au banc des accusés. Le corps de la femme est dès lors « verrouillé », caché du regard et enfermé dans le ghetto féminin jusqu'à ce qu'il soit délivré par le mariage.

Théologie et sexualité

Il nous paraît inutile de chercher à comprendre le problème de la sexualité dans les sociétés musulmanes et particulièrement l'ibadite sans essayer de comprendre les présupposés théologiques qui sont à la base de ces cultures. La question sexuelle occupe ainsi une place importante dans les écrits théologiques chez les ibadites. Elle se trouve généralement à la rubrique, *masā'il an-nikāh*, questions touchant au mariage : figurent d'abord, en bonne place, les interdits, versets coraniques et *ḥadīṭ*-s ; les dictons qu'on fait remonter au prophète viennent ensuite argumenter les raisons de l'interdit. C'est dans ces synthèses théologiques qu'il faut chercher les bases du surmoi. Le moi individuel et collectif se forme dans le perpétuel conflit entre le ça opprimé, refoulé, qu'on tend à anéantir et un surmoi surchargé de valeurs ancestrales et généralement castratrices gardées jalousement par la communauté comme principal moyen d'identification et de protection de la cohésion du groupe. Au sein du groupe, ce conflit prend souvent la forme d'un conflit de génération, d'une opposition entre partisans d'une ouverture sur le monde extérieur et adeptes d'une plus grande autarcie. C'est dans ces conflits qu'il faut chercher la lente dislocation du fameux esprit communautaire qui jadis caractérisait les Djarbiens et les Mozabites.

Les noyaux militants essaient d'enrayer cette tendance en multipliant leurs actions à l'égard des jeunes. Ainsi, dans l'île de Gerba, toutes les manifestations communautaires, mariages, décès, prône du vendredi, sont exploitées pour diffuser la foi ibadite et stopper l'hémorragie qui frappe ces communautés. Une cérémonie intitulée, la *ḥatma*, où l'on psalmodie le Coran, est alors systématiquement organisée, souvent au détriment de la fête proprement dite. On a ainsi fini par interdire les spectacles musicaux, coupables de corrompre les jeunes, au profit de soirées pieuses et instructives. Dans ces *ḥatma*-s, il est vrai, les responsables religieux sont soumis à de véritables épreuves quant à leur savoir et leur capacité de jurisprudence car la jurisprudence ibadite est très particulière. Ces *ḥatma*-s remplacent souvent les plaidoiries devant les tribunaux car elles ont une autorité morale et juridique, bien que non officielle, supérieure

à celle des tribunaux légaux. Les ibadites vivent toujours dans l'Etat de *kitmān*, Etat secret et ne reconnaissant pas en principe la juridiction non ibadite. Toutefois, dans les *ḥatma*-s, les questions touchant au sexuel sont posées. Pendant un laps de temps ces questions cessent d'être des sujets tabous pour se transformer en *masā'il*, questions juridiques. En premier lieu figurent les questions d'ordre social. En effet la pratique sociale est souvent non conforme aux dispositions de la loi. Certaines de ces pratiques risquent de surprendre si on ne les met pas dans le cadre de la contradiction religion docte/religion populaire. Les membres de la communauté qui n'appartiennent pas à la catégorie des 'Azzaba-s et qu'on nomme les 'Āmma, bénéficient d'une certaine tolérance. La caste des 'Azzaba-s est, quant à elle, soumise à un contrôle plus strict. Les *ḥatma*-s présentent une occasion pour le contrôle mutuel entre membres de la communauté.

Il nous paraît important de remarquer que les questions sexuelles, qui constituent un objet tabou, se transforment dans ces *ḥatma*-s ou dans les textes théologiques en objets-credo. *Lā ḥayā'a fid-dīn*, signifie qu'il n'y a pas lieu d'être pudique quant il s'agit de la religion.

La sexualité est tout d'abord conçue par les théologiens comme un moyen divin pour perpétuer l'espèce humaine : un don du ciel, *libaqā'a an-nasl wa ta'lif al-ḥalq*. L'acte sexuel n'est point œuvre de l'homme, mais création divine, que l'homme reproduit par la toute volonté de Dieu ; c'est un acte de *tā'a*, obéissance à Dieu, dont l'ultime objectif est la perpétuation de l'espèce. Rien de plus normal que de la considérer comme un acte sacré qui doit obéir à un rituel précis. Le but de ce rituel est d'empêcher le démon d'interférer dans cet acte. Ainsi est-il obligatoire de psalmodier des versets du Coran pour chasser *iblis*. Un dicton attribué au prophète ne dit-il pas : « Chaque fois qu'un homme et une femme se trouvent en tête-à-tête, le démon *aš-šayṭān*, constitue obligatoirement la troisième personne ». La tentation est donc l'œuvre même du démon et certains *faqih*-s prétendent que même des rapports réguliers entre époux peuvent être l'objet d'une action maligne. Ainsi la position du couple par rapport à la *qibla*, direction de La Mecque, peut être déterminante dans la pureté de la progéniture. Autant de précautions pour éloigner le démon.

De telles recommandations figurent en bonne place dans la littérature religieuse, suivies généralement de précisions « érotiques ». Comment préparer la femme à l'acte ? Comment éviter toute bestialité ? Comment respecter le plaisir de la femme ? Ainsi, sous couvert d'arguments juridiques, transparaît paradoxalement un érotisme à peine révélé, ressemblant à un rituel religieux. La recherche du plaisir est en soi permise et même vantée tant qu'elle ne transgresse pas les règles religieuses, règles qui généralement sont imputées au prophète lui-même et transmises par la plus jeune de ses femmes, 'Ayša. Un dicton du prophète qui parlait du droit de la femme au coït dit : « Est considérée comme un acte inamical, la prise brutale de l'amante, sans attouchements ni douceurs préalables, et sans qu'elle puisse jouir à son tour ».

La purification par l'eau, avant et après l'acte, prend, comme dans le cas de la prière, valeur de symbole. Celle de l'âme est réalisée par la récitation de la *fātiḥa*. Des précautions de lieu et d'espace doivent être prises pour garantir au maximum la non-interférence du démon. Cette phobie du démon est à rattacher au rôle du sacré dans la sexualité chez les ibadites.

Le mariage

Le mariage est par excellence le lieu où se manifestent les croyances et les traditions qui ne sont pas forcément d'origine islamique. Ainsi est-il souvent l'occasion pour les *ṣayḥ*-s de rappeler les fidèles à l'ordre et au respect des règles religieuses telles qu'elles sont définies dans les textes. Cependant la fête elle-même est surtout prise en charge par la société féminine dont les pratiques et les croyances relèvent plutôt d'une autre conception du religieux et du sacré. Pour compenser les règles trop rigides de la jurisprudence ibadite en la matière, on a fini par créer des espaces-temps et des lieux où on laisse apparaître une certaine « liberté ». L'ambiance générale se déroule dans un climat surchargé de sous-entendus sexuels. Une formidable explosion libidinale, décharge longtemps réprimée des fantasmes refoulés, se produit tout au long de la fête, surtout en milieu féminin. La préparation de la mariée en constitue l'occasion. En fait c'est dans cette période que l'initiation sexuelle des époux se produit. Une véritable préparation psychologique et physique est faite sous le regard inquiet mais vigilant des *ṣayḥ*-s. La fête du mariage est aussi l'occasion de rencontres où les jeunes prétendants au mariage peuvent s'adonner à loisir à discuter de leurs préoccupations communes. Les regards furtifs échangés entre jeunes filles et jeunes gens lors de certains rituels, où une certaine mixité est admise, constituent généralement les premiers échanges amoureux, bien que pudiques, entre les futurs époux.

Dans le mariage, la célébration de l'union du futur couple occupe la place principale. Durant quelques nuits et quelques jours, on fait suivre aux jeunes un rituel très précis, prenant parfois une tournure sacrée. Que célèbre-t-on en fait ? La réponse est donnée par l'acte qui met fin à la cérémonie. C'est l'acte de pénétration qui est en réalité l'objet de tant de préparation. En dehors de l'aspect social du mariage, l'union de deux êtres, une fois réalisée, les place désormais devant une responsabilité religieuse : se conformer à la volonté divine en perpétuant l'espèce humaine. N'est-ce pas pour cette raison qu'on considère que le mariage représente à lui seul la moitié de l'œuvre religieuse de l'homme ?

Une telle responsabilité suppose au préalable le choix de l'épouse. Encore une fois la jurisprudence en la matière révèle le souci du groupe (ici la communauté des ibadites) de se préserver.

L'ensemble des qualités requises d'une épouse obéit à une hiérarchie où la piété figure en bonne place et constitue même le principal critère

du choix. Les seuls critères de piété retenus sont d'essence ibadite. Femme pieuse signifie obligatoirement femme ibadite. Rappelons que les ibadites considèrent les autres musulmans comme des infidèles, passibles de l'éternité de la Gehenne, au même titre que les polythéistes et les gens du livre. Cependant, il n'est pas interdit de contracter mariage avec eux. Ce paradoxe trouve ses origines dans l'histoire sociale et politique des ibadites. La jurisprudence rend de fait ce credo nul puisqu'elle recommande expressément le mariage avec les seules ibadites, en mettant en avant le critère de piété.

Ces dispositions juridiques évitent la mixité avec les autres musulmans et limitent la puissance du courant d'absorption qui menace toujours la communauté. A ce critère de piété s'ajoute le critère de beauté. Cette qualité étant une valeur subjective, on tente ainsi de créer un équilibre entre les besoins du groupe et ceux de l'individu. Cependant une beauté excessive est déconseillée car elle risque de susciter la jalousie et d'être une source de problèmes pour la cohésion du groupe. La femme trop belle est considérée comme « une pépinière de péchés ». La tentation et la concupiscence que risque de susciter une telle femme laissent la porte ouverte aux manœuvres du démon et donc à la sédition, *fitna*. La richesse, la notoriété viennent après ces deux critères fondamentaux.

Le mariage est d'autre part considéré comme une obligation religieuse qui, en vertu d'un dicton attribué au prophète, vaut à lui seul le reste des obligations. Le célibat est mal vu car le prophète a dit à son propos : « Les célibataires sont les plus mauvais sujets de ma nation ». Le mariage est donc la meilleure protection contre le péché. C'est la solution au désir tout naturel, puisque créé par Dieu, de satisfaire son besoin sexuel.

Communauté musulmane et communauté ibadite étant synonymes, le renforcement de la communauté en nombre par le moyen de la procréation apparaît aussi comme une règle religieuse. Pour veiller à l'équilibre interne de cette communauté, on conseille au futur époux de prendre en considération le rang social de sa femme. On déconseille ainsi le mariage entre deux êtres de niveau social très différent. Plus précisément pour garantir la suprématie de l'homme dans le foyer, on lui déconseille d'épouser une femme plus riche ou plus noble. La famille patriarcale étant la base de la société ibadite, il va de soi que de sa cohésion dépend aussi la cohésion du groupe. Le but social avoué du mariage est le renforcement en nombre et en puissance de la communauté. Le sentiment d'appartenance à une minorité religieuse joue dans ce sens un rôle déterminant dans la notion même de mariage utile.

La sexualité élément régulateur du groupe ?

Vue à travers le temps, la sexualité réglementée par les textes et les interdits apparaît comme répondant à un souci d'équilibre à trois niveaux :

équilibre de l'individu entre un besoin sexuel naturel, don de Dieu, et une obligation religieuse de le satisfaire selon des règles précises ; équilibre entre homme et femme au sein de la famille patriarcale où la suprématie de l'homme est confirmée ; équilibre entre le groupe et le couple familial réglementé par les liens et les lois régissant le mariage et aussi le divorce. D'un tel équilibre dépendait la cohésion et la survie d'un groupe se définissant par l'appartenance à une communauté religieuse qui se considère comme étant la seule dans le vrai, ce qui fait sa raison d'être. La sexualité apparaît alors comme moyen de garantir la cohésion interne et la défense externe du groupe. Ce moyen a certes été efficace pendant une longue période historique caractérisée par une autarcie à outrance et un repli sur soi des ibadites devenus légendaires, mais à notre époque une telle autarcie n'est plus possible. Les nouveaux moyens de communication et l'évolution lente mais certaine de la société ibadite ont fait éclater cet équilibre. Les nouveaux besoins de l'individu, du couple et de l'institution familiale, du groupe religieux ont fait disparaître les anciens compromis au détriment de la juridiction religieuse et sous le regard désapprobateur des clercs. Les tentatives de reprise en main, souvent infructueuses, n'ont cependant pas totalement désarmé les adeptes d'un renouveau religieux encouragés surtout par les succès des islamistes. Après tout, les intégristes partisans d'un Ibn Taymiyya ne sont-ils pas déjà plus fanatiques et moins souples que nos ibadites ? Il appartient à ces ibadites de décider de la voie à emprunter pour ne pas rester en retard d'une époque.

Rapport à la mort

Le culte des morts est généralement moins prononcé chez les ibadites que chez les sunnites ou les shi'ites. A la base, le credo ibadite, *al-'aqida*, diffère sensiblement de celui des autres tendances. La transcendance divine préside à la théologie ibadite et à l'idée qu'on se fait du rapport de l'homme avec Dieu. Le caractère absolument transcendantal de Dieu élimine toute forme d'intermédiaire, y compris le prophète. En la matière, l'ibadisme apparaît comme le plus *mu'tazilite* des courants musulmans. En vertu de ce credo, on a éliminé systématiquement toute manifestation d'idolâtrie ou considérée comme telle. Toute sépulture trop voyante est ainsi interdite et on s'est appliqué à faire disparaître tout ce qui risquerait de devenir objet de vénération. Face à ce courant docte, qui s'appuie sur une jurisprudence rigoureuse, une puissante imagerie populaire, animée principalement par les femmes, tend à s'imposer. Au centre de cette imagerie, l'idée de la réapparition des âmes est fortement inscrite dans les esprits. C'est pour cette raison, vraisemblablement, que les *'Azzabi*-s prennent le soin de « dissoudre » les cimetières parmi les vergers ou sous leur contrôle direct à côté des mosquées. On interdit ainsi toute action susceptible de transformer les tombes en objets de culte. Cependant les croyances populaires, plus ancrées dans l'esprit des gens, finissent par triompher. Ainsi dans la seule île de Gerba plus de trois

cents mosquées, portant le nom de *faqih*-s morts et réputées pour leurs *karamat*-s, sortes de miracles, sont encore l'objet d'une vénération particulière et reçoivent régulièrement des offrandes de toute sorte. Autour de ces *awliya'a* ou saints, l'imagerie populaire tisse aussi des légendes qui n'ont rien à voir avec la théologie officielle ibadite. En fait l'effervescence maraboutique qui avait régné au Maghreb ces derniers siècles avait réussi à gagner des adeptes parmi la population ibadite. Les drapeaux multicolores et les offrandes continuent à orner les sanctuaires froids et obscurs des *šayh*-s marabouts. La population féminine constitue le principal soutien à cette activité religieuse. Une ambiance de magie et de surnaturel règne lors de ces *ziyara*-s, sur un fond de fête qui rappelle étrangement des traditions africaines et pré-islamiques. Certains *faqih*-s, sortes de prêtres ou prêtresses, se spécialisent même dans le dialogue avec les démons. Les autorités officielles et les '*Azzabi*-s n'ont jamais pu entamer ces croyances que seules la scolarisation des femmes et la propagation de l'esprit rationnel semblent momentanément stopper.

Dans la jurisprudence officielle ibadite, tout se passe comme si les morts continuaient à constituer une communauté à part dans l'au-delà. Enterrés dans le cimetière ibadite où les autres musulmans n'ont pas le droit d'être ensevelis, ils demeurent une communauté de purs dans l'attente du jugement dernier. Lors de l'enterrement d'un fidèle, tout se passe comme s'il rentrait dans une phase transitoire, rompant totalement avec le monde des vivants et se préparant à intégrer le monde privilégié des justes, choisis par Dieu pour peupler le Paradis. Toute la communauté est appelée à l'accompagner à son nouveau domicile. Cette communauté est représentée par les '*Azzabi*-s qui se chargent de le préparer physiquement.

L'ibadisme se révèle en tant que doctrine égalitariste par excellence lors de ce moment privilégié où le fidèle est préparé à la rencontre avec son créateur. Les règles qui régissent la cérémonie funèbre sont tellement rigoureuses et précises que pratiquement toutes les cérémonies se ressemblent. Toute *bid'a*, innovation, est scrupuleusement repoussée par les *šayh*-s qui supervisent l'opération. Dépositaires d'une tradition millénaire, ils sont à ce moment les garants d'une bonne « rencontre » entre le fidèle et son Dieu. Rappelons que chez les ibadites, l'œuvre d'une vie doit être conçue en fonction de ce moment crucial. Quoi de plus normal que toute la communauté participe à cette préparation ? Le riche et le pauvre, l'homme et la femme, l'enfant et l'adulte sont tous traités de la même façon et ont droit à la même tombe. Aucun signe particulier ne doit distinguer les fidèles, ni la cérémonie ni la sépulture.

La cérémonie funèbre. Un exemple

Dès que la mort est constatée, on couvre le visage du défunt et on interdit de le découvrir même à ses proches. Ce geste symbolise vraisemblablement la rupture avec le monde des vivants. La croyance ibadite

veut que l'âme quitte le corps tout de suite après la constatation du décès. On n'est plus en fait qu'en face d'un cadavre sans âme. L'âme doit alors voguer dans le *barzah*, sorte d'espace indéfini où toutes les âmes se réfugient dans l'attente du jugement dernier.

Il est expressément recommandé d'ensevelir le cadavre, une fois que les préparatifs sont accomplis. Le premier acte consiste à préparer le linceul. C'est une pièce de tissu blanc dans laquelle on doit envelopper le corps après sa purification. En règle générale, quand la personne est âgée, le linceul est préparé par elle-même avant sa mort. Un *šayh* reconnu pour sa piété et son savoir doit laver le cadavre avec de l'eau chaude et le nettoyer de toutes les infections ou souillures. Il est recommandé de parfumer le cadavre, avant de le couvrir. Tout de suite après, il doit être mis sur un brancard, *na's*, pour être transporté sur les épaules jusqu'au cimetière. Un hymne à la mort est chanté par les accompagnateurs. Les femmes sont exclues de la cérémonie d'enterrement et ne peuvent visiter le mort qu'à l'aube suivante où elles vont faire leurs adieux. Ce qui est essentiel, c'est que la cérémonie se déroule selon les coutumes et traditions ibadites. Ainsi le mort rencontre-t-il son Dieu en ibadite.

Après l'enterrement, la cérémonie n'en est pas pour autant terminée. Une *šadqa*, sorte de repas funèbre, doit être offerte. Le menu est semblable au repas des noces. Cependant la veillée, qui doit s'effectuer autour de la famille du défunt, comporte une *ḥatma*, où on lit entièrement le Coran en se partageant les *sourat*-s. Une partie de la soirée doit être réservée au débat autour des questions touchant à l'eschatologie. Aux interrogations inquiètes des fidèles, un *šayh* répond par les versets et *ḥadīṭ*-s rappelant l'horreur qui attend les infidèles et les délices du paradis promis aux fidèles. La foi des fidèles en sort généralement renforcée.

Les funérailles sont généralement l'occasion d'une manifestation de la solidarité communautaire. Les membres de la famille du défunt sont assistés, sinon pris en charge, par l'ensemble de la communauté villageoise. Le rite collectif a pour effet de faire ressentir à l'individu qu'il appartient à une communauté unie par le destin commun de tous ses membres. Ce rituel joue un rôle d'identification, en ce sens qu'il fait ressortir, malgré les différences imposées par la vie, les éléments communs qui font l'unité du groupe. Etant donné que cette unité est de caractère religieux, rien de plus propice qu'une fête de la mort pour rappeler l'unité de destin. Une communion collective avec la mort finit par enraciner les membres de la communauté dans une identité sans cesse remise en cause par les contingences de la vie. Le dernier souhait d'un ibadite n'est-il pas de mourir parmi les siens ? Ce désir est peut-être ce qui relie la diaspora djerbienne ou mozabite à travers le monde à la terre natale...

Ame et corps

On ne peut, en invoquant la question de la mort que compléter ces réflexions par des considérations sur l'âme et le corps. Notons tout d'abord que la question de la mort occupe généralement une rubrique dans le dernier chapitre de l'ouvrage théologique ibadite. Toutefois, il nous paraît plus intéressant de décrire l'attitude concrète des fidèles face à la mort que de se lancer dans des spéculations doctes d'ordre eschatologique.

Il est frappant de constater la nette séparation du corps et de l'âme dès que la mort est constatée. Le corps devient cadavre sans âme. Il est alors désacralisé et devient un « amas » de souillure qu'il faut purifier. L'âme reste la grande inconnue. Il est interdit de s'aventurer dans des spéculations sur la définition et le secret de l'âme, en vertu du verset coranique : « Réponds que la question de l'âme ne concerne que Dieu ».

L'homme vivant n'est pas impur par définition. Sa mort le divise en deux entités : l'âme, sacrée et indéfinissable, et le cadavre, impur et périssable. Le rituel tend à purifier le corps. La rencontre des anges de la mort préside à ce rituel. On contribue ainsi à ouvrir le chemin du paradis au défunt ; avec ce rituel, le corps profane à l'origine devient sacré. L'être humain après la disparition de son corps se transforme complètement en âme, donc en inconnu. L'âme, objet tabou, reste cependant au centre de la vision théologique de la mort. Malgré les interdits qui frappent cette question, certains juristes musulmans n'ont pu s'abstenir de la traiter, tel Zamahšari, al-Râzi. D'autres avaient tenté de la localiser, sans s'aventurer à définir son essence. On se limite à rappeler qu'elle existe bel et bien sans pouvoir la définir. Ainsi les recherches sur la question s'étaient-elles avérées difficiles dès le départ.

Une question se posait : comment pouvait-on parler de la mort sans parler de l'âme ? Qu'en est-il alors de la résurrection ? Le Coran mentionne qu'un Dieu qui a pu créer l'homme à partir du néant est capable de le ressusciter : mais s'agit-il de la résurrection du corps, de l'âme, ou des deux à la fois ? Lorsqu'il y a mort, s'agit-il de la mort de l'âme et dans ce cas y a-t-il deux résurrections ? On sait par le Coran qu'il y a mort du corps : « C'est Lui qui a créé la mort et la vie pour voir qui de vous agira le mieux » (LXVII, 2). La mort apparaît ainsi comme l'aboutissement d'une épreuve : la vie. C'est en outre une caractéristique du contingent : seul le pré-éternel échappe à la loi de la mort. Il est vivant éternellement. La mort apparaît comme une preuve de la transcendance divine et de la contingence de ce monde. Seul Dieu en est maître : « Dieu est le premier et le dernier » (LVII, 3).

La question de la transcendance reste le pivot du credo ibadite. A cet objet credo viennent se mêler des croyances d'origine non islamique. L'universalisme de la théologie ibadite se trouve ainsi en rapport avec le particularisme local. Les clercs qui défendent une conception métaphysique se trouvent confrontés quotidiennement à l'imagerie populaire, sans doute expression de désirs et de sentiments refoulés et venus

du fond des âges. C'est dans une cérémonie comme celle des funérailles que ce curieux mélange se réalise. A une vérité absolument transcendante, qui ne souffre aucune division ou dualité, représentée par Dieu, s'oppose une immanence certaine au niveau de la coutume et du rituel. Un équilibre, établi au cours du temps, résume ce qu'on peut appeler la culture d'une minorité religieuse devenue presque une minorité ethnique. Les femmes présentent le principal support des croyances d'origine animiste. Maintenues souvent à l'écart des préoccupations théologiques des *faqih*-s, elles ont fini par formuler autrement leur façon de concevoir les phénomènes et la vie. Chez les femmes, le sentiment de piété se mélange étrangement à des croyances manifestement non ibadites, telles la réincarnation des âmes. L'idée d'un retour certain de l'âme préoccupe tellement l'esprit des femmes qu'elles ont fini par instaurer une attitude d'attente chez la femme du disparu. La croyance veut qu'il revienne chercher ses affaires. Aussi s'applique-t-on, dès le premier jour, à les faire disparaître, comme pour enlever tout alibi. De fantastiques contes, qui illustrent des cas de « retour », circulent pendant les veillées funèbres et font régner chez les femmes un étrange sentiment de crainte. Des *Fūqro*, sortes de sorciers non reconnus par les clercs, confectionnent même des amulettes à l'occasion. La piété populaire emprunte des voies toutes particulières. Tout se passe comme si la société féminine, par ses croyances, ses rites, et ses cultes était une société autonome. Dans cette société, l'imagerie, la magie, les coutumes, les croyances en des forces occultes jouent un rôle primordial. N'est-ce pas là un signe distinctif des sociétés dites primitives ?

ARBITRATION DISCOURSE IN FOLK-URBAN EGYPT

Sami ALRABAA

I

The hypothesis propagated by Staath that "... the functional separations employed at the economic level (in Egypt) ... lead to ... an increasing destruction of State¹ authority" in folk-urban communities and that the State apparatus has lost "legitimacy and authority" (1983: 2) is best obvious in the domain of arbitration. Marginal, urbanite communities resort reluctantly to official means of conflict settlement within and among themselves for allocating resources, observing implementation of cultural sanctions, and for challenging outside threats. They neither expect nor rely upon a State apparatus endowed with sufficient coercive means to enforce State sanctions and to undertake the functions of regulation, allocation and protection.

Apart from the fact that the State has destroyed traditional modes and norms of arbitration — through centralization and standardization of law — its sanctionary role is being exploited by certain power centers in the society. This results in making the mass lose faith and confidence in the official law, in the court², subsequently avoid the State authority.

The destruction of State apparatuses is being implemented by means of the mistrustful attitude of marginal communities and by inherent processes in the system itself occupied by single interests. The State, institutionalized mechanisms for maintaining public order, reinforcing directive principles in order to legitimize its authority and administrative measures, are reluctantly being accepted by a folk-urban community, here one of Cairo: Bulaq.

Deficient functionality of the official legal system (it is also called official law and court law)³ produces, as we shall see later on, "folk images" which may explain the mistrust in the State apparatuses and more concretely in the official legal system. If a person in Bulaq is dissatisfied with the court decisions on his case, he falls back upon such explanations as:

"whatever these man-made courts may do, I am sure God's court will hear my *Da'wa* (petition) and the real justice will come, for as our God said, 'there is delay but non injustice in His Court', God cannot overlook the truth and He compensates for the delay".

A social worker in the quarter summarized the general feeling in the community. He said,

"people respect any authority as far as it respects and regards them and accepts them as they are without coercion and arrogant power. ... When a *Qadi* or *Zabit* (officer) treats the people from his ivory tower as subjects without trying to understand their problems or approaching them, they refuse to cooperate with the *Hukuma* (government) and its representatives and institutions and may cause obstacles for executing any policy."

The present paper is an attempt to show some of the socio-cultural factors involved in the acceptance and rejection of official arbitration (i.e. State arbitration) and to analyze some of the mechanisms and implications of traditional and official arbitration processes.

In the following pages, I shall describe some of the major characteristics of the socio-cultural conception of popular law vs. official law, especially how the mass population stands in relation to the moral-religious-cultural dimensions of both laws.

The popular law, passed largely through customs, comes from varied sources including native Egyptian, and islamic. The popular law is integrated in the cultural system of values and help perpetuate them. It is partly sacred because its basis is the Islam and hence righteous according to the moral precepts of the *Qur'an*, and its function is to perpetuate this moral (Schacht 1955). Even though this may initially seem to be a tautological statement, it is not, for we find the cultural concept of Islam is cyclical and the meaning flexible: it is neither eroded nor changed by linear time or circumstances. In this basic sense, such a law is predictable and changeless, where a human or any other agency cannot altogether alter the scheme. This law is "natural", not man-made: hence it is inescapable and ascribed (cf. Waardenburg 1978).

The official law, on the other hand, is more "alien" and "profane". It is entirely part of the indigenous culture, at least it is no substitute for the popular law. It is more mundane and extrinsic, it is man-made and manipulative (Khadduri 1955). It must be executed by man-made decisions and devices in individual cases. Such a law must continuously be applied since it is not "ascriptive" in the same sense as the popular law is.

Official law is therefore dependent upon "external" agents and indicators, including judges, lawyers, evidence and plaintiff, and defendant. The justice is contextual and immediate.

Nevertheless, official law is open to popular intervention. Thus, despite the above noted differences, official law is not functionally unrelated to popular law, at least in practice. If a case is being heard in the court and has not yet been decided, the parties may resort to appropriate ritual techniques for holy intervention. Special worships are observed, and holy graves are visited for destroying all obstacles in the way of the disputant to his right (Ewies 1977).

But where the official law is more open to popular law is largely found in the influence of religious elements, namely the *Shari'a* (Islamic law). Yet, the *Shari'a* which represents a system of moral values rather than legally enforceable rules, has remained within the sphere of theory rather than practice while the official (profane) law has continued to gain more ground⁴.

Up until middle of the 19th century (i.e. after M. Ali 1855-48), the *Shari'a* was everywhere in the Islamic world accepted as an authoritative law par excellence, firmly based on divine revelation, in accordance with which not only individuals but society as a whole, and even the State as a political entity, were bound to attempt to conform their conduct. It was not society or the State which gave birth to the law which must always mould society (Khadduri 1966).

Both ruler and subject were, in theory at least, equally subject to its supreme authority. For the individual the favour of God, both in this life and the hereafter, depend on obedience to its precepts: for society, any departure from its norms constituted a relapse into spiritual and moral decay: As for the State to legislate in disregard of defiance of its requirements would be to act beyond its proper competence and to challenge the authority of the Almighty. In Islam, moreover, it has always been a far more heinous offense to deny or question the divine law than to accept it in principle but disobey it in practice: so the path of the would-be reformer was difficult indeed.

Initially, the reforms consisted in the introduction of new code of law, whether commercial or penal, which were represented as additional rather than contrary to the *Shari'a* and in the establishment of a whole hierarchy of secular courts to apply them. It is true that much of the new legislation was, in fact, irreconcilable with the *Shari'a* as traditionally interpreted, and equally true that certain parts of it represented a codification of precepts basically derived from the *Shari'a* itself, but, for the most part, it consisted in an adoption of laws of alien origin in simple displacement of the divine law. It was only in the sphere of family relations, in its widest connotation, that the *Shari'a* was preserved inviolate and still applied in the traditional way; and it was to this application that the specially *Shari'a* courts, those of the *Qadis*, were now restricted⁵. The resultant dichotomy in the courts, as between the secular and the *Shari'a* went far beyond anything previously known, for

it was the secular courts which were now the basic courts, the courts of residual jurisdiction (Safran 1959).

In the second half of the 19th century and the beginning of the present century, however, Egypt preferred to maintain the *Shari'a* intact and inviolable as the ideal law, even if this meant displacing it in practice, in the exigencies of integrating the country in the world market. But this process was never extended to the sphere of cultural-islamic moral (especially in relation to the norms imposed on men and women concerning *Haram*, '*eb*', '*ard*', etc.), where the *Shari'a* had always been most meticulously enforced — not to a less extent due to the influence of Hanafi and Sufi schools — (Keddie 1972); and here the *Qadis* continued to seek out the dominant Hanafi view, from a variety of authoritative texts, and to apply it in the traditional way ⁶.

Nevertheless, the popular socio-cultural conception still considers the official law "undesirable" and "non-trustworthy". It is so for several reasons. The most basic reason is that this law, even with all its adaptations to traditional law, remains at variance from the accepted moral of social behaviour. As one of my lawyer-informants put it: "court-law, even if existed in Egypt since its introduction in the 19th century, excludes western normatives of social behaviour." ⁷.

Despite longer exposure to court law, the common urbanite as well as the villager is still intrigued and baffled by this sophisticated arbitration apparatus. The ways of the court are regarded as foreign and deceptive at every step, unless there is someone acquainted who can help find the way. "The procedures are never completely known to an outsider; new manipulations of clerks (*bash katib*), typists, lawyers etc. are always cropping up. Helplessness is the main feeling in court procedures" said an informant. If procedures and organization of court law are unfamiliar, its rationale is still harder to appreciate to the common individual. Almost always the litigating parties may feel that they gave more money, energy, and time than they received through the court justice. Court law is undesirable not only because of practical difficulties but also, as further exemplified below, because of several negative cultural "images" or meaning associations that it popularly carries.

Court law, in popular view, is compared to "lottery" or "gambling" in which one may lose money, social prestige (respectable in the conservative sense), mental peace, morals, and family. "The *Muhtaramin* (respected) do not appear in a court", said an informant, "they find alternative and saner means of settlement." "Maneuvering and manipulation of people, fabricating of reality, and exaggeration of allegations" (all morally and ethically undesirable) are oft-repeated observation particularly of elders in Bulaq.

Moreover, "in a court God's justice is manipulated by man and his agencies. Hence, it is mutable and court decisions are thought to form for perpetuation of injustice and inequality". The informant who pronounced this statement was especially referring to our second dispute case in this paper.

Formal legal fighting is basically immoral because it is always considered to be a display of personal or familial economic pride (cf. case I, in this paper) and a result of "shortsightedness". Legal action, the informants would argue often, can be found to be basically dispensible, "provided one has patience and control over his temper". Legal action is always threatened, the argument goes, by a powerful man (e.g. Hagg Mitwalli, in this paper), and it is he who is most likely to win over a weaker opponent. (This view of law seems to be greatly influenced by social experience in terms of economic inequality). Court law is thus socio-culturally symbolic of many "vices" ranging from telling a lie and manipulating to ruthlessness. The first popular reaction towards court law is therefore to avoid it as far as possible (case I, in this paper).

Notwithstanding practical and procedural difficulties with courts, the common man in Bulaq displays keen alertness to grasp the practicibilities of court law if traditional fails or non-existent. Whether he is fighting to recover a material loss or over a familial faction, he is actually fighting to keep his traditional honour and guard it. It is in this sense he would go down fighting all the way once he has no choice but to resort to the court law (case II, in this paper).

However, informal dispute settlement rather than going to official court, and out-of-court compromise rather than "fight to finish" are both morally and socially desirable. The merit of compromise is always supposed to lie in "avoidance of any further bickering and loss of money and honour", said an informant.

An important category in court law is that of specialists, mainly lawyers and judges. These specialists are products of their culture. Statements of a retired court judge and a practising lawyer underline this fact. They admitted they were often aware of folk images of court law, on the one hand, and the moral, righteous implications of their decisions, on the other. They were particularly careful to weigh their decisions not only in terms of the legal evidence but also against the demands of one's own conscience and external, influential pressures, i.e. *Wasta* (connections) based on reciprocal interests (cf. case II, in this paper). And why does *Wasta* play an important role in court legality? "*Wasta* is part of our socio-economic situation and has become rationalized and part of court practice affecting tremendously the outcome and decisions on disputes of what so ever kind."

A "functional" lawyer has to be a practical man in terms of his and his client's interests. Accordingly, he has to manipulate and maneuver men, events, and ideas frequently, and even in a contradictory manner. He may appeal to the religious and traditional side of his client at one moment and to the latter and spirit of the court at another. He knows how to manipulate popular or folk images of law; he may reinterpret them in terms of the court necessities. Judges and lawyers are aware of the scenario how disputes arise, develop, and are settled at the local level. In their litigation efforts, they take this into account.

1. Behavioural Procedure of Conflict Settlement

The following is a description of the dispute settlement process in Bulaq. Many disputes arise among members of different households of the same family. Disputes are frequent over property, suspicion of petty theft and use of public facilities.

The local style of conflict follows the competitive type (cf. Filley, et al. 1976), that is, there are mutually agreed upon rules for conducting the conflict, and the goal is to win by defeating the opponent in the process, or, at least, not to be portrayed as a loser among the people of the community.

When individuals in Bulaq are engaged in conflict, at least in public, points of view are generally expressed in muted tones. In private, the verbal exchanges between opponents resemble alterations between major league football players and umpires. If the shouting does not intimidate the opponent to concede defeat, the disputants resort to distinct verbal power plays. The most alarming and disturbing bluffs are formulated. These can be extremely radical statements threatening life and property. Bluffs are employed to weaken the opponent psychologically.

Another verbal tactic which is mostly used in helpless conflict situations is cursing (*yil'an*). Although there are myriad expletives, the most intimidating remarks are those profanities, referring to family members or relatives (cf. also Labov 1977). This hits hard in light of the fact that people here maintain strong personal loyalty to their families and relatives, and are protective of their reputation (*sum'a*). Opponents may resort to violence against the offender and his kin. The offender's kin, depending on the nature of the dispute: moral, economic, civic etc., may declare their support or withdraw it.

As is always the case, gossip, circulates about conflicts. The gossip, especially about individual weakness which are brought out during the altercation between the opponents, tends to be treated as the tropic entertainment when other people come together. Of course, in due time, the reports regarding the conflict become greatly exaggerated. As a topic of conversation, the exaggerated report will be more dramatic and appealing to the public⁸. More often an accuser will utilize gossip channels to make his charge known to the accused. In this way he can feel out the response of his opponent before being irrevocably committed. A way out is left through denying the truth or serious intent of the gossip. To deny a charge against one's accusers, for a false charge is in itself an offense. It threatens the moral interests of the accused.

In some disputes, it may happen that each disputant swears (*yihlif*) on the *Qur'an* to the validity of his/her arguments in the case. "God decides who is right and announces his decision by inflicting fatal catastrophe (*musiba*) upon the person who swore a false oath or upon

his kin," said a traditional arbitrator. Swearing is a serious matter and often resorted to. One may protect himself from false charges by challenging his opponent to participate in a swearing ritual. Swears do not only include religious elements such as "by God!", "by the prophet!" etc. but also include the dearest family — and kin — members "by my late father!" or "by my sons!" etc. Many disputants justify their innocence by this tactic. The fact that God may punish not only the offender but also his kin on whom he swore, is an unquestionable moral authority that increases the effectiveness of punishment.

In some cases false testimony is preferred when a relative or a *shilla* member is involved, according to the motto "support your brother whether he is right or not." One of the songs composed by the women for their children and which is sung at the marriage ceremony mentions that she wishes him "to grow up, and to trouble his enemies, and he is ready to give false testimony before the Qadi to support his people." I asked an old, religious man his view about such things, which are actually forbidden in Islam. He did not reply that it is a bad thing, on the contrary, he said it is noble (*sharaf*) and manly (*rugula*) to rescue a relative or a real friend from imprisonment or any other condemnation. If the person tried to be neutral or objective he would be considered a useless person *mush nafi'*, *mafihush Baraka*.

On the other hand, disputants will not back away from conflict, for such a behaviour may be construed by others as a cowardice (*gubn*). Instead, people know that to win the conflict, they need to act dominantly in the conflict situation. Yet, it is not unusual to hear an opponent say: "*'an tahti amrak!*" which would mean "I'm ready to carry out any of your orders!" This verbal behaviour and others may be used by those who prefer to bring the dispute to an end. If this tactic does not prove useful, the power play will continue with each party trying to dominate the other. This practice has not changed for centuries, cf. e.g. Lane 1836, and is still prevalent in modern socio-economic contexts.

There are no hard and fast rules concerning the duration of conflict. Any time during a conflict, disputants may cease communication with the opponents. This cessation of communication is technically known as *Za'al*. When there is *Za'al* both opponents deliberately avoid each other.

At this stage of the conflict, everything is in abeyance until the communication resumes. In the meantime, an arbitration personality (from the kin-group, neighbourhood, of community) intervenes to arbitrate and end the conflict. It is appropriate to note that disputes in the community are usually settled by informally, i.e. traditional arbitration, and to a lesser extent formally by means of court law⁹. Essentially a dispute seems to get settled through talking it out following a ritualized repertoire. The act of talking seems to relieve some of the aggression built up in the dispute and the ritualized repertoire seems to mollify the confrontation.

Arbitration personalities are largely supposed to arbitrate between individuals — but also between alliances, i.e. *shillas* — for each individual is usually a member of an alliance, a confirmatory circle, or a *shilla*

(cf. Alrabaa 1984). The arbitration personality assumes a lot of responsibilities, such as relaying messages, listening, consoling, and mediating for a solution which is agreeable to all conflict parties. The folk arbitrators tend to use a persuasive oratory and religious stereotyped quotations and refrains. The conflict parties and audience are reminded that all are brothers and sisters in Islam, hatred is something diabolic¹⁰, and forgiveness and tolerance are Godly traits which everybody must be equipped with.

To facilitate a reconciliation between the opponents, the arbitrator will deliberately censor or paraphrase the messages which are exchanged between the opponents. Since each opponent is not satisfied until a sufficient amount of "nose rubbing" has been accomplished, the arbitrator tries to convince the opponents that their public disgrace campaigns have been successful. Actually, neither opponent gets dirt or mud rubbed on their noses; however, they are committed to the policy that the other conflict party should be punished and ashamed in public.

When a mutual agreement has been reached between the conflict parties, the arbitrator arranges for *Musalaha*¹¹, or reconciliation. At this stage of the conflict, the two opponents meet each other to signify that there is an end to *Za'al* as well as conflict. The *Musalaha* behaviour may be performed by embracing and kissing. Of course there is no guarantee that other conflicts will not occur in the future, but at least for the time being, the conflict has been settled. Otherwise, if a settlement is not reached, traditional arbitrators threaten to wash their hands of the case and withdraw their moral support, and finally the case may be referred to the official court at which point the dispute becomes an official legal case.

Another opinion for the settlement of conflict is for the opponents to wait until the fasting month of Ramadan, or the *adha* feast. For those who have been involved in conflict, these Islamic religious feasts are the occasion to forgive the opponents. The Copts have also their own religious feasts whereby they settle disputes.

2. Verbal Interactive Norms Relevant to Conflict and Arbitration

The prescriptions of the code of manners prevailing in Bulaq suggest that the community members' interpretation of communications depends on something more than their discursive content. The individual is ordinarily conditioned to give and receive communications whose content is so stereotyped that he pays little attention to it other than to note that it conforms to the norms of traditional utterances and that the speaker is hence socially acceptable. His interpretation of what is said depends largely upon his attitude towards the speaker. If the speaker is a "friend" (*sadiq*), then what he says is generally accepted as "friendly". Even if the content is not complimentary, the listener assumes that his friend "doesn't mean what he says" or is "only teasing" (*bihazzar*). If the speaker is an "enemy" (*'adu*), then everything he says, however conciliatory, is suspect. The individual has few merely neutral relationships.

In view of the suspicious and easily injured sensibilities of the people, it is not always easy for an individual to determine at a given moment just who his friends and enemies are. (cf. Alrabaa 1984). This is found out during an exchange of stereotyped expressions and refrains of esteem and concern that are obligatory whenever two or more persons meet (cf. also Giles 1977). Since the same expressions are always uttered, interpretations of "friendliness" or "enmity" depend largely upon meanings conveyed by subtle qualities of tone, pitch, and melody. These qualities, in their different modes, are interpretable to one who is acquainted with their culturally defined meanings. Certain melodic patterns connote, e.g. "sincerity" (*'ikhlas*), others "irony" (*tarya'a*), "sarcasm" (*sukhriya*), or even "hostility" (*'ada*). Certain tones, ways of accenting, abbreviating, or elongating words convey similar meanings.

In addition to establishing the basic relationship between the communicants, these non-discursive aspects of speech convey a host of other meanings that establish the unique interpretations of stereotyped communications. Even when communications are not stereotyped, interpretations depend as much upon these meanings as upon the discursive content.

This culturally defined and established communicative discourse influences to a great extent the rise of disputes as well as their settlement. Disputes may be enhanced by this discourse and heated but also be mitigated. As far as traditional arbitration is concerned, settling a dispute depends very much on applying the proper communication discourse. Therefore a traditional arbitrator must command this discourse. He must, furthermore, possess other characteristics which we will below discuss.

3. Characteristics of Traditional Arbitration Personalities

There are in the community the so-called arbitration personalities. An arbitration personality may vary over time depending on his social position, whether traditional or newly acquired. Yet common to all arbitration personalities is their function: to provide security, defense, and conflict resolution. The arbitration personality is supposed to protect the *Hara* members (neighbourhood's members) socially and morally. For the community, there is some predictability in the exercise of power and authority regarding the arbitrator. The arbitration personality is ordinarily integrated into some larger social, administrative, or authoritative nets such as State and religious apparatuses. He is culturally designed to arbitrate locally and implicitly to maintain social stability but also to legitimize his function and effectively social position.

How, on what bases and with which ends arbitration personalities arbitrate will be examined further on. At present, we will delineate in an admittedly unsystematic and crude manner, the most salient behaviour characteristics of arbitration personalities:

1) The arbitration personality is primarily concerned with the defense and protection of its *Hara* people, regarding the *Haras* his domain where he can exercise authority and control.

2) Intelligent arbitration is assured through great programmatic and tactical flexibility and the ability to maintain inconsistent positions. Through normative ambivalence regarding friends and adversaries, the traditional arbitration personality avoids the polarization of conflict; he tries to keep himself aloof the conflict simulating an impression of objectivity. The arbitration personality is aware that in traditional arbitration, the terms adversary and friend have no absolute meanings. They are defined only in relation to a given alignment of forces and to perception of one's goals and interests. All community members are potentially both friends and adversaries. One must maintain communications with other members, be prepared to enter into alliance with any of them, yet plan one's defenses against them all. The probable need for allies in case of future conflict makes it tactless to eliminate adversaries in the present. The ambivalence regarding friends and enemies, the reliance upon defensive alliances and limited membership in the so-called confirmatory groups (cf. Alrabaa 1984) serves to limit the damage, extent of conflict and arbitral actions.

3) Equilibrium in conflict is not achieved by both or all sides desisting from conflict but rather by intervention of an arbitration personality. If his status quo is to maintain, if at all, dynamically not passively, the best arbitration lies in keeping up his distinctive arbitral position. If this position is polluted by partiality or other reasons, the arbitration efforts will be futile.

4) There are numerous cultural elements common to traditional arbitration that serve to mitigate the extent of the damage in individual and group conflicts. The religious component, however, is indispensable. The arbitration personality is supposed to be devotedly religious. This kind of personality is recognized as neutral, embodying an institution where individuals and groups may take refuge. The arbitration of this institution is notably based on the *Shari'a* (Islamic law).

5) As earlier indicated alliances and *shillals* at local level are fragile because the commitment of people to them is mostly tentative and contingent, hence conflicts may arise any time within the group and between groups. An arbitration personality tries to mediate keeping channels of communication to all parties, and using his cultural-religious appeals. Such appeals tend to be hortative and rhetorical. The appeals have only momentary effect upon arbitral success. Thus, arbitral action remains programmatic, instrumental, and flexible.

6) Less preoccupied with their daily problems, arbitration personalities are rather always willing to intervene with their arbitral capacities. They are eager to exploit authoritatively a given conflict situation over a long period of time. Objective situations, however, of social and economic discontent particularly among the poorest seldom give rise to concern and justice-seeking initiatives among traditional arbitrators.

They are often passive in the face of such situations, they prefer conflict situations whereby they draw mass attention and hence contribute to "symbolic accumulation" (Bourdieu 1979).

4. Traditional Arbitration Personalities

Shaikh Hamid is one of various traditional arbitrators in Bulaq. He is a man of material substance and significant social position. He looks nostalgically to the "good old days" when traditional arbitration was accepted without question, but his nostalgia is symptomatic of a temperament formed in the uncertainties of the present. He is a true authoritarian arbitrator. He justifies his positive attitude towards traditional law, and traditional culture in terms of ideology, i.e. dogmas. This ideology is based in Islam. His interpretation, however, is rigid, legalistic, and absolutistic. It assumes that man in society faces a limited number of problems which he seeks to solve in the most efficient way. After man had muddled through several thousands years, God gave him the most efficient solutions in a series of instructions (via Gabriel) to the Prophet Mohammad. These solutions dealt with two kinds of problems — problems created by man, and problems induced by God. The solution of the latter kind of problems lies in the hands of Almighty. As regards the first kind of problems, their solutions lie also in the hands of God provided that man follows the precise dicta ordered by Him. The nature of man's problems and the efficiency of ideal, secularized institutions in solving them have not changed or diminished to the present, nor will they change in the future.

Of course, the above account is not an accurate description of the origin, development, and functions of Islamic cultural ideology. There is some element of truth in it, but by large it is an historical and sociological allegory that justifies the present in terms of the past (cf. also El-Zein 1977). Its function is largely that of supplying a rationale for feeling evoked or intensified by the recent attack upon traditional law. It is this rationale which provides the conscious norms according to which traditional arbitration should be interpreted and judged.

Another traditional arbitrator is Hagg Mitwalli. He is a former pilgrim and army officer, and one of the wealthiest in Bulaq. He is the owner of several shops. He is more open to the outside world than Shaikh Hamid. His importance depends on his ability to effect compromises between official authorities and the people of the community. At the same time, he can reconcile conflicting opinions hoping to win the favour of both people and authorities. His public attitudes towards official authorities and towards traditional norms are therefore nearly always ambiguous. There is probably an element of ambiguity in his private opinions and attitudes as well, for he represents the type of a modern politician rather than a traditional arbitrator¹².

Hagg Mitwalli supports the government policies but seems to have supported every government in power. His interpretations of events are based upon a long political and social experience under the old regime and under the Nasserist rule. He depends, furthermore, upon a sort of public survey which he carries on almost every day, walking about the streets of Bulaq and questioning all sorts of people. Before the 1970s this device had enabled him to make popular arbitration and hence increased his symbolic capital: in the 1970s, however, most people in Bulaq are unwilling to ask him for arbitration, for "he arbitrates often in favour of the stronger; his arbitrations contradict his personal convictions and public propagations", is the opinion of several informants.

Yet, unlike Shaikh Hamid, Hagg Mitwalli is sensitive to the opinions and emotions of the public and flexible in his response. He uses his socio-cultural discourse, and traditional arbitration techniques to ingratiate (*yatamallaq*) himself with those who are loyal to his arbitration, and intensifies his efforts to win back those whom he had lost. Since he has no particular convictions of his own, he employs from both Islamic and traditional law. While arbitrating, he seldom replies to a query until he discovers the questioner's sentiments, whereupon he replies in terms that would satisfy all the conflict parties.

Despite the rather unfavourable picture I have drawn of Hagg Mitwalli, he is actually one of the arbitration personalities that effect successful arbitration between official authorities and people from the community. For many disputants who get involved in conflict with the official law, he is rather indispensable.

Both Shaikh Hamid and Hagg Mitwalli, however, apply authoritarian arbitration but without excessive or arbitrary use of power. As a result, the criteria according to which they operate, are largely unconscious. For the same reason, their technique of arbitration are habitual. They work in terms of an ideology, which tenets are so natural to them that they are hardly aware of it as such.

Nevertheless, Hagg Mitwalli is more conscious of ideological principles than Shaikh Hamid, and this is the real basis of his success in mediating between people and the State. The 1970s left most arbitration personalities with fewer ideological "weapons" in justificatory terms, traditional or modern, with which to combat the heated conflicts of this period especially those of economic and material nature. Hagg Mitwalli, however, knows to handle the official law better than most of his colleagues, and thus is more able to combine in his arbitration efforts the tools of traditional legacy with those of the modern legal system. Yet, the traditional arbitrations legacy (largely authoritarian and patriarchal) is increasingly being drawn into question particularly by the young generation. The younger generation views the traditional forms and norms of arbitration growingly unable to solve their material and economic problems which have sharpened especially in the last decade. The discussion below will clarify this point.

5. Attitude Transformation Towards Traditional Arbitration

Expanding families in Bulaq try by all means to house together. If this is not possible, the married young are often forced to find housing elsewhere in the *Hara* (neighbourhood) near their parents' house or somewhere else (cf. Alrabaa 1984, no. 5). In the *Hara* they come in intimate contact with their expanded family and with the neighbours with whom they form territorial and social constructs that lead easily to conflict situations and to exposure to traditional arbitration authorities. One of these authorities is exercised by the pater familias. Generally speaking, a man cannot achieve full pater familias status until he is married, has children, finds spouses for them and exercises absolute control over them. Pater familias status is enhanced by both the degree and the extent of exercised authority. As long as the pater familias lives, his wife, minor unmarried daughters and his sons depend upon him for their subsistence. In exchange, all must conform to his desires and opinions. His sons, especially, must show him the same obedience and respect after marriage that they did before, though they are no more materially dependant upon him. They must accept without demure his arbitration and interference in their daily affairs.

Since the sons also seek to establish adult status, their roles during this period are especially galling. However, their resentment and aggression towards their father and towards each other must be controlled, lest the family groups desintegrate. Cultural sanctions for control include prohibition of public sibling rivalry and the demand for filial piety through dicta and discipline that begin so early that they are supposed to establish more or less automatic responses and attitudes. The inconsistencies of early care are such that these desirable responses and attitudes do not, in most instances, become second nature but must be enforced through threats of retaliation by means of court law resorting to State authorities.

A son who is unwilling to play an obedient and respectful role in the family and other authoritarian institutions, finds support for his rebellion in his *shilla*, peer-group¹³. His habituation to the equalitarian values and techniques of the *shilla* gives him a sense of confidence and security he did not find in the family (cf. also Sharabi 1975). He compares equalitarian ways, and finds the latter wanting. Furthermore, he finds that while the *shilla* (peer-group) uses equalitarian techniques of interaction within the group and between groups, it also sets up opposition to authority and traditional modes of arbitration.

In the recent past, arbitration was largely confined to conforming to authoritarian arbitration, and to traditional schemes of conflict avoidance and hence reduced temporarily social tension and mitigated confrontation. Today the greater power and discipline that have resulted from the extension and organization of the peer-groups in the schools and elsewhere have developed more argumentative social techniques, offensive as well as defensive.

The different experience of the individuals in Bulaq in authoritarian and equalitarian institutions determine many of their differences in arbitration values and techniques. Their different attitudes towards conflict arbitration between these institutions affect their interpretation and implementation of the prevalent cultural norms. An individual who has an experience in authoritarian arbitration institutions, one who has achieved adult male status without undue struggle and who is too old to have *shilla* (peer-group) activities, will not understand the decline of young people of traditional arbitration forms. He would reject as meaningless argumentative proposals of conflict arbitration, and would seek for elements within the authoritarian framework of traditional culture.

Another individual, on the other hand, a rebel against authority will reject any arbitration that is authoritarian in origin, content, or tone. He will demand argumentative arbitration involving equalitarian techniques of implementation. He would not be concerned with the possibility that implementation of some of his progressive ways of arbitration might destroy traditional values and institutions. In fact, he would welcome such destruction. He wants to construct an alternative arbitration ideology and practice. To elucidate this and the foregoing account. The following dispute cases are presented as illustrations and implications of conflict settlement processes in Bulaq: the first by techniques of traditional arbitration and the other by mechanisms of the official legal system.

A case of traditional arbitration

The first dispute involved a father and his son. The latter had just returned from Saudi-Arabia where he had been working. Before his departure and during his absence, he was the most favoured by his parents. Ordinarily, the family gains its strength from having strong and capable sons, who give at least part of their income for the sake of supporting traditional family integration. Since the son is no more prepared to do this, despite binding cultural sanctions, and since there are no clear legal norms which oblige him to do so (unless the father goes to court, what is not a practical and desirable solution), a dispute broke out and developed between father and son.

The dispute extended to involve the old mother and her daughter-in-law over the upbringing of the grandchildren. Both father and son were very conscious of public opinion and were extremely anxious to woo this opinion by inviting outsiders to visit their home to listen to their side of the story. The public opinion in such a community which relies heavily on traditional arbitration is significant for it may influence decidedly the outcome of the conflict. The old mother and the daughter-in-law became the "speaking trumpet" of the dispute. They spoke publicly about the conflict and their view-points. The mother told me that her luck was so bad that she had borne such a hard-hearted son who

never cared about the family at all. Her husband was very old and yet he had still to work daily. He worked too hard, his health was not good. As she was telling me about her son's conduct, her daughter-in-law came in and disputed every statement pronounced by her mother, and said that "it was a bad habit to show strangers the dirty clothes of the family".

Shaikh Hamid was asked to arbitrate, i.e. to pronounce *fatwa* (legal opinion)¹⁴ in the conflict and mediate between the son and the father. He invited the conflict parties (only the males) to his house and began uttering the stereotyped precepts and norms or traditional piety and religious justice. He expressed his esteem and concern for both disputants calling them to settle their dispute "in the sense of Islam, and for the sake of God". He did not however bring in his own conviction and just solution. His arbitration efforts achieved one sole, significant step, namely that both disputants broke down the cessation of communication (*Za'al*) which had lasted for weeks. They kissed each other (the son the hand of his father) and promised to do their best in order to reach a compromise.

Some time later I heard that the conflict even intensified and that no agreement was reached. This time Hagg Mitwalli was invited to intervene. He applied first the traditional mode of arbitration as Shaikh Hamid did. As this did not work and since he is acquainted with the official law, he suggested that if an agreement "in love of the Prophet" is not possible to reach, he was afraid the father should turn to the court, there he will certainly force his right. He went on, "an abled son is obliged not only by tradition but also by law (he meant the official law) to sustain his parents and siblings too. It is not only a moral injunction but also a legal duty." Thereafter, the son accepted reluctantly to support his parents financially, however, without specifying this help in terms of money. Both, the son and the father agreed that they should avoid *Fadaye*h (scandals) in the community, "otherwise everybody would enjoy our misfortune". The son, furthermore, was quite sure that Hagg Mitwalli, in case of an official solution, would help his father in the official arbitration bureaucracy by using his influential connections (*Wasta*).

Both arbitrators — whether they were asked or not — did not take explicitly sides. Explicitly supporting neither party, or blaming both. Their remarks were designed to mollify anger, soothe hurt pride, and prepare the ground for re-establishing equivalence and amity. Each disputant tried to expose his disappointment, grievance and complaints. The arbitrators, again, performed their culturally internalized roles, the one attempted to influence and manage, the other to mediate presenting different ways of arbitration: the traditional customary "law" and the official one. Both procedures were aimed at achieving equivalence and amity. In this respect, the most esteemed value is not to attain justice, but the so-called *Musalaha*, which means the competency of making two rival parties reach a compromise of conciliation.

When the people of Bulaq get confronted with the State apparatus (particularly with the law agency) and its officers, as Hagg Mitwalli

threatened in the course of his arbitration, normally an explicit decision is made. Since such a decision must in some way detract from the total personality of one or the other party, it is a breach of equivalence and cannot predicate amity. So, though Hagg Mitwalli threatened that he would recommend going to court, the disputants rarely go through with it; they know that to do so will further delay the return to amity. If an issue is taken to court and a decision is made and to be implemented through physical enforcement of the local policemen, people in Bulaq proceed much as they would have done otherwise. The court decision may lead to material equivalence but certainly not to amity, it becomes a factor of anger and woe. In order to return to amity it is necessary to establish informal equivalence, and the latter is as much dependant on the cooperation of most of conflict parties.

The traditional techniques of arbitration in the community appear to be consistent with the ends. Traditional arbitration is the dynamic element which keeps inter-relationships shifting towards conformity with amity even though, since amity depends on equivalence, it may not lead materially to just solutions. The arbitrators are not what they are by virtue of their social positions, but because of their arbitral competence — ability to convince by cultural oratory and rhetoric. Mediation in the form of private conversations, or carefully prepared small talk lays the foundation for re-establishing equivalence. The most common, generalized, and conventional arbitration technique, however, is retiring to a house (mostly of the arbitrator) so that no party feels "having stepped down to the other party", and no one "loses his face".

In the old days a dispute was dealt with on the level of informal arbitration, i.e. by an informal council of dignitaries and notables. Today, lacking arbitration personalities at a wider scale, there exists no daily machinery for dealing with disputes. People are increasingly forced to resort to the official legal machinery if the local alternative fails¹⁵. The dispute involving father and son revealed that at the time when the case was to be taken to court, there was general and hearty disapproval. The coherence of the family should persist and had to be accepted as a fait accompli. Less serious disputes gain also disapproval if they are to take to court. Conflicts may be gained through the court but again only on the official level, not at the cultural — for the cultural sanctions are largely not taken into account by the official legal system, they are even disregarded.

The question now arises is related to the social sex-roles as conflict parties. The community, with its strong division into sex roles, produces conflicts of interests which occur mainly between those of the same sex. Those of the other sex attach themselves to a dispute rather than participate in it. Across the sexes the primary tie is between father and sons. Brothers and sisters remain in contact with each other to a lesser extent (Al-Qazzaz 1977). Husband-wife ties are somewhat different and cannot be dealt with in this paper. They are initially contractual relationships, which may improve or decline depending on such factors

as the relationship of the wife to the mother-in-law (Meghdession 1978). The conflicts between the mothers-in-law and daughters-in-law are fundamentally different in kind from the father-son disputes, for only when there is a conflict of roles do difficulties arise. As long as the man can prevent the women from uniting, he can control the situation. But as soon as mother-in-law and daughter-in-law side together, any existing conflict between the father and son is intensified.

A Case of Modern Arbitration

The following dispute case shows how a conflict is settled by official arbitration (by court law), and implications for the disputants as well as for the State:

Hasan bought a goat in order to feed his three youngsters from her milk. One day he returned home and did not find the goat. He started with his wife and children looking for it, but it was nowhere to be found. He went to Hagg Mitwalli and told him the story asking him to accompany him in search of neighbour's homes. They went out and began to search in various homes but did not find anything. As Hasan and Hagg Mitwalli, however, passed by the house of the latter, they heard to their greatest surprise a goat shouting and screaming. Hasan and Hagg Mitwalli followed the scream of the goat and were thus led into the house of the latter where they found her lying down on the floor with a young man sitting on her in order to prevent her from raising her voice. Hagg Mitwalli got outraged, he went over and struck the young man, a cousin of his named Fauzy. Hasan left the house of Hagg Mitwalli with his goat shouting, "I found my goat in the house of Hagg Mitwalli ... he and his family cannot have enough ... they stole the milk of my children ... *Haram ya nas* (oh sinful people) ..." Hasan did not in this case turn to traditional arbitration. He knew (as he assured me later) that traditional arbitrators stand side by side and judge in favour of the stronger. Their intervention would bring nothing. Furthermore, making out of the theft a public affair (which is very easy in a densely crowded neighbourhood) by calling the police would certainly damage the popular image of the Hagg, which according to Hasan he has accumulated by intrigue and bluffing. Hasan thought, for himself as he decided to appeal to the official law, of an important, influential connection (*Wasta*) to defeat the Hagg, namely a law professor who gets his car repaired and maintained at his brother's (*Warsha*, workshop).

Hasan called the police who then protocolled the story from both sides ... Weeks later the case had been scheduled at the district court. The judge ordered Hagg Mitwalli to come as a witness, since he had indeed been one of the two men who had caught the thief. The Hagg complied once but then refused to return to the court trial because his father and the father of the young thief were first cousins: they had pleaded with him not to go as a witness in the case. When the judge

insisted that the Hagg be present, Hagg Mitwalli began to see various doctors in order that he be given sick permission to be absent. This was done with the help of a *Maglis Sha'b* (parliament) member (MP). The judge would not, however, give his final decision until the Hagg was present.

Now the MP paid a great deal of attention to this case because the Hagg and his cousin paid him to untie the knot of the case. They did this because the MP knows the judge personally, and if there was anyone who could make a *Wasta* (arrangement through connections) he could. The MP went to see the judge in his office and talked with him, principally asking him to set the thief free, which the judge actually did. When Hasan (the owner of the goat) heard that the thief had been freed, he began to ask, "who knows the judge, who has influence with the judge?" He found such a person. This man was a professor of the judge and used to let his car repaired and maintained at the *Warsha* (workshop) of Hasan's brother. The professor prepared for a lone meeting with the judge and pleaded right for Hasan ... The judge set a hearing date. The thief and Hasan were there to hear the Hagg tell the story of the goat. The Hagg lied although what he had said previously was still in the hands of the judge.

The judge, finding himself in a dilemma between two "friends" but one of them was more influential, judged that the "thief" should be declared unguilty. When Hasan heard the decision he was shocked and convinced that the Hagg had managed to influence the judge more. Then he and his wife resorted to the folk repertoire on official law and said: "It is useless to accuse Hagg Mitwalli before man-made courts ... We better accuse him to God ... His Court and justice are the best ...".

There are several interesting things to note about this case. First, there is almost no mention made to Muslim written law (the *Shari'a*) at court level. This confirms our hypothesis that the Law of *Shari'a* plays merely a theoretical role in the official law system. It is still, on the other hand, playing a significant role at the traditional arbitration level. Second, *Wastas* are made by specialists, and for the most part these *Wasta* specialists (particularly in the 1970s) are politicians. Another way to state this is that Egyptian politicians, or aspiring politicians, must by definition be professional *Wasta* makers. It is considered the duty of an Egyptian politician to settle the grievance of his constituents, and grievances may deal with murder or stolen goats. Their interests in the settlement of a case is a political one, and not so much an interest in "justice". A single case won in Bulaq may mean the votes of half of the community. On the other hand, the individual in trouble, if he is to find the right *Wasta*-maker, must have a most detailed knowledge of interpersonal relations among the politico-elite of Egypt, and it is interesting to see who can get the best connections fastest. The arrangements made about a case are usually made outside of any courtroom.

The professional *Wasta*-maker, unlike the traditional arbitrator, is not to mediate or judge a situation but rather to use his personal influence to swing the decision of the judge in favour of his constituent. There is

a kind of adversariness involved except that the decision of the judge is usually based on the relative efficacy of personal power rather than on the facts and evidence of the case.

In sum, the above cited case indicates that the official legal system, the *Mahkama*, carries unfavourable "legal" mechanisms (i.e. manipulative forces from outside the court) and does not fulfill its primary role of objective social control. The *Mahkama* is, in fact, a coercitive and ruling instrument occupied by powerful individuals in the society.

Conclusion

Traditional law — customary and Muslim — has been almost entirely displaced from the modern Egyptian legal system. Today, the classical *Shari'a* component of Islamic law is almost completely obliterated. Some of its relics are still to find in popular, local, traditional arbitration. It remains however, the original source of various rules of family law. But these rules are intermixed with rules from other sources and are administered in the official law style, isolated from the *Shari'a* techniques of interpretation and procedure. The official law, on the other hand, is not a source of justice or inspiration. As a procedural-technical system of law, a corpus of institutions is not functioning properly. This is equally true of Muslim law. It is being increasingly abandoned as a living source of law.

The official legal system is to blame for promoting a flood of interminable and wasteful litigation, for encouraging perjury and corruption, and generally exacerbating disputes by eroding traditional consensual methods of dispute-resolution. Therefore, there is hostility to official courts (*Mahkama*) as an agency serving certain interests but not the justice, and demanding more reliance on conciliation and moral persuasion rather than coercive sanctions. The official legal system is accused of working havoc in Egypt by replacing quick, cheap and efficient traditional justice with expensive and slow courts which promote endless dishonesty and degrade public morality. "Existing official legal system", said a traditional arbitrator, "is too foreign and too complex; this complexity promotes criminal mentality and crime." In their place he would encourage traditional arbitration thereby eliminating a corrupt system. The popular critic focuses almost exclusively on official law and court administration (delay, expense, corruption), complexity of procedure, unsuitability of rules of evidence, the adversarial rather than conciliatory character of proceedings.

The intended outcome of official litigation is a ruling (*hukm*) on a case handled by the court. And crucial fact shaping State legal rulings is that the court has more powers of coercion to force compliance with the law than tradition arbitration organisms. The latter resort largely to persuasion. What distinguishes a ruling from an agreement arrived at negotiation consists largely of the elaborate verbal trappings that go along with

traditional arbitration. The ideology expressed in taking a decision at the end of a dispute process by official court is largely not derived from the spirit of making justice. On the other hand, the basic principle for arriving at a successful litigation at a traditional level seems to be reading an agreement; namely, to give each side somewhat less than full satisfaction but something better than the worst they might expect. In other words, to effect a compromise. The basic objective of traditional litigation is to eliminate a dispute, to reestablish normal social relations between the disputants. It is not to do justice whatever the cost.

The official legal system not only has disseminated traditional arbitration, but has put the latter — through middlemen, including traditional arbitrators — in the service of few interest groups in the society and has provided new organizational legal, discursive forms for enforcing these interests.

The traditional arbitrators have been the carriers of what might be called an Egyptian legal culture which provided personnel, techniques, and standards for maintaining public order and stability. Hence they supplied much of the public arbitration discourse. The traditionally oriented arbitration system worked locally to meet the needs of local communities. But nowadays none of both legal systems (the official and the traditional) is working properly.

Nevertheless, common urbanites are getting increasingly used to the Egyptian legal system (in its duality: official and traditional). At least in practice, they neither boycott radically the official system (what is impossible in practice) nor try to revitalize the traditional one, for it is deformed. They are, as an informant lawyer put it: "bi-legal"; they utilize both traditional and official legal systems in accordance with their own calculations of propriety and advantage.

The traditional arbitrators fulfill legal and political functions. These functions are most developed in the arbitrators (e.g. Hagg Mitwalli) that exhibit a marked degree of economic independence and experience with the state apparatus. This politico-legal function became more and more important as the arbitrators have in the last decade been more "emancipated" economically from the influence of the public sector. The end of the process is a new economically and politically fully independent elite which serve selective interests.

Political organization and social control presuppose the existence of leadership. And this has ever existed in Bulaq. Before *Infitah* (Sadat's opening to the west) a local leader was an individual who had to reckon primarily on free popularity and prestige (of traditional or charismatic nature). Authority, leadership, and prestige were difficult to achieve materially. After *Infitah* several individuals from the so-called new rich became leaders with qualifications for leadership and authority. Their personal economic achievements enabled them to attain a position of local leadership. Hagg Mitwalli is one of these new leaders. His personal possessions have to be frequently augmented by generous spendings in the community particularly during public feasts. He is expected to be

generous, especially with food if he wanted to keep his arbitrating authority present and effective in the community.

From his political, economic, and legal authority, which he achieved through subjective initiative and favourable macro, objective conditions, Hagg Mitwalli has derived his power over the litigants. His threats of resorting to formal arbitration and economic potential were enough to make people obey and accept his "verdicts". People need him and know how valuable is his intervention in the State apparatus. His withdrawal or rejection of legal help may be a very serious matter; it may amount to becoming a "legal outcast", i.e. a "prison sentence".

It is inevitable to infer that the official legal system is becoming growingly the property and instrument of coercion of a particular, easily defined, functioning groups of people who possess an authority (whether economic or socio-political) manipulating the administration of law in the service of their interests.

NOTES

1. When we refer to the State in this paper we refer to a definition of the State which emphasizes the materiality of ideological practice (cf. Semseku. Staath 1984).

2. It must be an etymological, socio-semantic coincidence that the equivalent terms for "court" in Arabic is *Mahkama*. *Mahkama* is derived from *Hukm* (ruling, sentencing). The popular conception of *Mahkama* is that it rules, it sentences. It is not necessarily viewed as a neutral, objective body which arbitrates with justice. The State exploits this definition of arbitration in the service of repressive practices far removed from "a co-operative search for truth," (cf. Habermas 1972). The problems engendered by such a contradictory practice are resolved by an official arbitration which continuously redefines the State and its apparatuses (cf. Poulantzas 1975).

3. All these terms are employed here in a narrow (but familiar) sense to refer to that governmental complex of institutions, roles and rules which itself provides the authoritative and official definition of what is "law".

4. The *Shari'a* and communal courts in Egypt were abolished in 1955. This marked a crucial point in the religious and political development of the country. It represents the culmination of a process that operated for nearly a century to bring to an end the six centuries old *Shari'a* State in Egypt.

5. Nowadays, "...the application of *Shari'a* law is explicitly confined to areas of personal and family affairs, while all affairs of State and society are regulated by secular legal codes." (Zubaida 1982: 140).

6. Yet, most of these cultural norms should be understood as controlling values, legitimating the family structure and *zusammenhalt* of the community required of both men and women. While all these value concepts are most evident in the tribal and peasant sectors of society (cf. Zeid 1966), it also appears in the contemporary urban sector, in all but the most "modernized" families. Although such forces of change as urbanization, social revolution, and education may have an impact on these values and their associated norms, these values and norms resist the processes of change, i.e. "modernization" (cf. Dodd 1973).

7. Rejection of Western-oriental legal systems are reported from other societies. The official legal system in Kenya, which is British oriented, is increasingly declined as it is incompatible with the socio-cultural economic conditions of the society; it has produced confusion and non-solid conflict-resolving mechanisms (Spiegel 9/1984).

8. Disputes dealing with marital problems (divorce, adultery, etc.) are largely subjected to litigation within the family level, first of all. Disputes dealing with economic offenses (thefts, damages) are usually adjudicated on all levels except that of family.

9. Ewies (1980) dealt with youth delinquency. He found out that parents do their best to avoid contact with the state-apparatus and its coercive means. The official legal system hardly distinguishes between adults and youth, and youth courts in the European sense do not exist. Disputes among youth in the *Hara* (neighbourhood) are largely settled locally.

10. *Za'al min shaitan* (cessation of communication are diabolic deeds.)

11. For cases of *Musalaha* in village-contexts see Staath (1983).

12. He can be considered an indigenous agent of "modernization", consciously or unconsciously he supports coercive measures of state control and integration in the world market system as long as these are congruent and compatible with the interest of his subjective and objective life-world. For more information on the objective forces of integration in the world capitalist system of small subsistence rural production units see Staath 1983.

13. The *shilla* (peer-group) originates as a result of the practice of turning children into the streets to play as soon as they are old enough to fend for themselves. There the crowded environment provide large numbers of children among whom each sex and age grade can find a group of peers. Compulsory schools attendance has strengthened *shilla* associations by extending the length of time that the individual spends with his group, by extending the total period that an individual is involved in group relations, and by bringing together under circumstances of common interest larger numbers of peers than would have met on the streets. The schools have also taken on many of the educational, moral and arbitral functions of the family and thereby have weakened family influence and control (cf. Bourdieu 1977).

14. This is a popular conception of *fatwa*. *Fatwas* is in fact an institution closely related to the Islamic judicial system; it consists of answering legal or religious questions.

15. If the latter is available, then it is preferred primarily for cultural considerations.

REFERENCES

- ALRABAA S., "Bulaq: Physical Discourse," *Bielefeld papers on Cairo*, Nr. 5, 1984, Bielefeld University.
- ALRABAA S., "Bulaq: Moral Discourse." *Bielefeld Papers on Cairo*, Nr. 6, 1984, Bielefeld University.
- AYUBI N., "Administrative corruption in Egypt, phenomenon, causes and costs" publications of the National Center for Criminological and Social Research, Cairo, 1979.
- BEALS A.R. & SIEGEL B.J., *Divisiveness and Social Conflict*, Stanford, 1966.
- BOURDIEU P., *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt, 1979.
- BOURDIEU P. & PASSERSON J., *Reproduction in Education: Society and Culture*, Sage publications, 1977.
- CHRISTELOW A., *Baraka and Bureaucracy: Algerian Muslim Judges and the Colonial State, 1854-1892*, Michigan, 1977.
- COLONNA F., "Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria", *Economy and Society*, 3, 1974, pp. 233-63.
- DODD P.C., "Family honour and the forces of change in Arab society", *International Journal of Middle East Studies*, 4, 1973, pp. 40-54.

- EL-ZEIN Abdul Hamid, "Beyond Ideology and theology: the search for the anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977, pp. 227-54.
- EWIES S., *An Account on the Egyptian Woman: A Socio-Cultural Study*, Cairo, 1977 (in Arabic).
- EWIES S., *On the Phenomenon of Violence In Contemporary Egypt*, Cairo, 1980 (in Arabic).
- FILLEY A., *Interpersonal Conflict Resolution*, Scott, 1975.
- FILLEY A. & HOUSE R. & KERR S., *Managerial Process and Organizational Behaviour*, New York, 1976.
- FRAKE C.O., "Struck by speech: The yakan concept of litigation" In Gumperz J. and Hymes D. (eds.), *The Ethnography of Communication*, Holt, 1972.
- GILES H., *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, London, 1977.
- GOFFMAN E., *Behaviour In Public Places*, London, 1963.
- HABERMAS J., *Legitimation crisis*, Heinemann, 1972.
- HODGSON M., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, 1974.
- HUHLUND B. & ULRICH J.W. (eds.), *Conflict Control and Conflict Resolution*, Copenhagen 1972.
- KEDDIE N., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, 1972.
- KHADDURI M. (ed.), *The Islamic Law of Nation*, Baltimore, 1966.
- KHADDURI M. & LIEBESNY H. (eds.), *Law In the Middle East*, Washington D.C., 1955.
- LABOV W. "Rules for ritual insults", In Sudnow D. (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York, 1977.
- LANE E.W., *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Written between 1833 and 1835, London, edition 1981.
- MEGHDESSIAN S.R., *The Status of the Arab Woman*, Westport, 1980.
- POULANTZAS N., "Controversy over the State", *New Left Review* 95, 1976.
- AL-QAZZAZ A., *Women in the Middle East and North Africa: An Annotated Bibliography*, Austin, 1977.
- RASSAM A., "Ethnicity, cultural discontinuity and power brokers in northern Iraq: the case of the Shabak", *American Anthropologist*, 1, 1974, pp. 207-18.
- SAFRAN N., "The Sharia'a courts in Egypt", *Muslim World*, 48, 1959, pp. 20-28.
- SCHACHT J., "The law", in von Grunbaum G. (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955.
- SEMSEK H.G. and STAUTH G., *Kultur und Lebenswelt: Der kulturelle Konflikt in peripheren Gesellschaften. Versuch einer Konzeptualisierung*, 1984, in this volume.
- SHARABI H., *Introductions for the Study of Arabic Society*, Jerusalem, 1975 (in Arabic).
- SPIEGEL, No. 9/1984.
- SMITH M.G., "The sociological framework of law", *Corporation and Society*, London, 1974.
- STAUTH G., "Popular Cultures and State Ideologies: an Outline of Research", *Bielefeld Papers on Cairo*, Nr. 1, Bielefeld University, 1983.
- STAUTH G., "Capitalist farming and small peasant households in Egypt", *Review VII*, 1983, pp. 285-313.
- SWETT D., "Cross-cultural communications in the courtroom: Applied Linguistics in Murder Trial", San Francisco, State College, mimeographed 1966.
- THOMPSON E.P., "The moral economy of the English Crowd in the 18th century", In *Past and Present* 50, 1974.
- WAARDENBURG J., "Official and popular religion in Islam", *Social Compass*, XXV, 3-4, 1978.
- ZEIT A.M., "Honour and shame among the bedouins of Egypt", In Perlstany J.G. (eds.), *Honour and Shame*, Chicago, 1966.
- ZUBAIDA S., "The Ideological conditions for Khomeini's doctrine of government", *Economy and Society*, 1982, pp. 138-172.

ASPECTS DE LA CULTURE ET DE L'ISLAM DU MAGHREB MEDIEVAL LE CAS DE L'HERESIE BERGWATA ¹

Mohamed DERNOUNY

Depuis les temps les plus reculés, face aux menaces et attaques étrangères, la défense des autochtones ne s'est généralement pas limitée au combat les armes à la main, elle s'est également engagée sur d'autres terrains. Pour le Maghreb, l'ouvrage de Germaine Tillion ainsi que ceux plus récents de Abdellah Laroui et surtout de Gabriel Camps ont le mérite de montrer comment, pour sauvegarder leur spécificité, les autochtones ont souvent tenté de faire revivre l'esprit des traditions, de consolider les normes héritées des ancêtres ou parfois de les recréer sous de nouvelles formes, plus ou moins adaptées aux servitudes de l'environnement². On est frappé, à la lecture de ces textes, surtout ceux de G. Tillion et de G. Camps, de constater la permanence de certaines attitudes et croyances, immuables depuis l'Antiquité en dépit des changements de légalités et de légitimités. G. Camps retient quelques cas de structures sociales ou communautaires et insiste sur leur variété (kabyles, touaregs, attaouis, mozabites, l'organisation municipale de Dougga etc. pour l'ensemble du Maghreb). Mais une institution tout aussi importante omise par cet auteur constitue selon G. Tillion l'élément le plus stable de la société maghrébine : il s'agit de la structure familiale. On peut dire aujourd'hui encore que malgré les prédictions concernant son éclatement et les nouveaux modèles véhiculés, la famille continue à fonctionner de manière traditionnelle.

S'agissant des Bergwata, il est tout à fait possible d'expliquer ainsi leur hérésie, même si les choses sont en réalité plus complexes. Voyons

ce que signifie la création d'un Etat indépendant dans la Tamesna. La réponse nous est indirectement donnée par Ibn Khaldoun dans sa définition de la '*asabiyya*', concept connu et repris par de nombreux contemporains³.

La '*asabiyya*' est, selon l'auteur des *Prolégomènes*, ce qui définit l'essence d'un groupement d'individus dans un lieu, région ou ville ; elle cimente socialement, psychologiquement et politiquement les rapports entre les tribus comme entre les fractions d'une même tribu. Elle s'édifie autour d'une « idéologie » régnante et d'un chef. A cette unité sans faille sous la direction d'un chef, il faut ajouter l'ambition que donne l'esprit de corps, ce corps qui prend donc conscience de soi et en tant que soi.

« Au moyen de l'esprit de corps, les hommes peuvent se protéger mutuellement, repousser leurs ennemis, venger les injures et réaliser leurs projets en réunissant leurs efforts. »

On ne peut donc, selon Ibn Khaldoun, établir une domination (*mulk*), ni fonder un empire (*dawla*) sans l'appui du peuple et sans l'esprit de corps qui l'anime. En conclusion c'est l'esprit de corps qui aboutit à l'acquisition de la souveraineté.

Les éléments recueillis concernant l'émergence de l'Etat (dans le sens de *dawla*, empire) bergwata et l'ensemble des idées, représentations autour desquelles celui-ci s'est édifié cadrent avec la définition synthétisée ici de la '*asabiyya*'. Rappelons que l'auteur de cette définition utilise lui-même le terme d'empire concernant les Bergwata, appellation qui est loin d'être une erreur d'appréciation ou une simple coïncidence.

Traitant de la nation et de l'identité, Maxime Rodinson⁴ écrit :

« Au minimum un groupe ethnico-national s'y trouve défini, délimité par rapport aux autres. Les traits culturels et les institutions qui font ou sont censés faire sa spécificité s'y voient rattachés à son identité. Toutes ses manifestations d'unité y sont justifiées, légitimées. »

Les deux définitions sont complémentaires ; l'une a trait aux conditions de genèse de l'Etat, l'autre aux éléments qui entrent dans la construction de l'identité qui le fonde. Dans la perspective de ces deux définitions, il nous est possible d'apprécier les raisons qui justifient la fondation de l'empire bergwata et d'identifier les traits culturels en cause.

Genèse de l'Etat bergwata

L'imprécision prévaut toujours quant à savoir si Tarif, le premier chef militaire et ancien bras droit de Mayara, s'est donné ou non pour prophète. Ibn Khaldoun utilise l'expression « on dit » et des auteurs comme

notamment M. Talbi et G. Camps tiennent la chose pour vraisemblable. En tout cas, Tarif promulga un code de lois qui consistait pour l'essentiel dans l'institution de nombreuses prières (cinq le jour et autant la nuit), des jeûnes fréquents et des ablutions complètes. Ce code, manifestement inspiré du rigorisme kharijite, prévoyait de sévères châtements pour les voleurs (la mort), les fornicateurs (lapidation) et les menteurs (bannissement).

Salih, son successeur, s'était fait remarquer selon Ibn Khaldoun, par son savoir et sa vertu, mais ensuite, « il rejeta le Coran, s'arrogea le titre de prophète et enseigna à son peuple ce système religieux auquel après sa mort, ils montrèrent tant d'attachement⁵ ». L'histoire écrite nous enseigne qu'il promit de revenir quand le septième chef bergwata aurait terminé son règne⁶ (Ibn Khaldoun écrit « vers la fin du monde »)⁷ et déclara qu'il était le Mehdi (le redresseur de torts) qui lutterait contre l'Anté-Christ (*Ad Dajjal*) à la fin des temps avec le concours de Jésus en qui il voyait un compagnon et pour lequel il priait. Cet homme, l'un des plus importants parmi les chefs de l'empire bergwata, aurait gouverné quarante-sept ans, prescrit de nouveaux rites et interdits, notamment le jeûne du mois de Rajeb (au lieu du mois de Ramadan), la prière le jeudi, ainsi que l'interdiction de consommer la tête des animaux, le poisson, les œufs et le coq. Par ailleurs, il institua des règles de mariage qu'aucun auteur ancien ne mentionne, bien qu'ils s'accordent tous pour les considérer comme une déformation de la loi islamique. Mais le fait le plus caractéristique du bergwatisme demeure le texte religieux, conçu pour rivaliser avec le livre saint des Arabes ; il contenait quatre-vingt sourates au lieu des cent quatorze dans l'original et attribuait des noms d'animaux au Prophète.

A cet homme-clé de l'empire bergwata succéda son neveu El Yas⁸. Mais c'est Younes, le quatrième souverain, qui selon Talbi joua un rôle essentiel dans le destin de cet empire. On pense même qu'il est à l'origine des promulgations essentielles attribuées à Salih. C'est en tout cas, l'unique prince dont la profonde connaissance de la culture musulmane soit attestée : Younes, nous dit-on, fut le seul à avoir accompli le pèlerinage à La Mecque et entrepris un long voyage d'étude en Orient. Son règne se situerait au moment de la *chu'ūbiya* persane⁹.

A cela se résument les informations qu'on peut glaner chez les auteurs anciens et contemporains sur les souverains bergwata.

Dire la différence par son existence et sa personnalité

Soulignons d'abord un fait incontestable : l'appropriation par les Bergwata (et les Berbères en général) de « l'expérience de Médine »¹⁰ telle qu'elle a été diffusée par les premiers groupes politico-religieux. Ainsi, n'oublions pas que comme Maysara, Tarif « fut d'abord pour les conquérants arabes un allié et un précieux collaborateur avant de se retourner contre eux ».

Cette insoumission aux nouveaux maîtres du Maghreb s'explique d'abord par ce que Mohamed Talbi appelle : la politique d'humiliation, de spoliation et de discrimination sociale des Berbères qui, à partir de la désignation de 'Ubayd Allah Al Habhab à Kairawan et de Umar b. Abdelah Al Muradi à Tanger avait pris une tournure particulièrement vexatoire et révoltante¹¹. La révolte de Maysara en 740 apr. J.-C. témoigne de cet état de fait. Elle avait pour principale cause la réduction des populations berbères soumises, converties ou non, à une sorte de prolétariat : non seulement elles avaient perdu leurs terres au bénéfice des conquérants, mais encore elles demeuraient contraintes de payer le *kharaġ*¹² ; situation d'autant plus insupportable si on se souvient que peu de temps auparavant au Maroc, le mouvement kharijite prêchait l'égalité entre les musulmans, enseignait le libre arbitre et rejetait la doctrine des attributs.

Ceci étant, ces pratiques vexatoires n'atteignaient que de loin les populations de Tamesna qui bien que continuellement objet de menaces restaient non tributaires des Ommeyyades ; en tout cas elles n'expliqueraient qu'en partie leur dissidence. Islamisées dès le VII^e siècle, mais demeurées indépendantes, ces populations dont un certain degré de fixation au sol est attesté¹³, habitaient une région qui a toujours constitué l'un des points stratégiques pour pénétrer et pacifier l'ensemble du Maroc, mais aussi, une région vitale pour l'économie de ce pays en raison de la richesse de son sol : Léon l'Africain en parle comme d'une « fleur de toute la région » (Maroc). Il faut dire que la résistance de la population s'est radicalisée au fur et à mesure que s'amplifiait la prétention des Ommeyyades et de leurs successeurs à s'accaparer ce territoire¹⁴. C'est cet état de fait qui a poussé la résistance bergwata à prendre la tournure que l'on sait. D'aucuns pourraient nous reprocher un certain déterminisme géo-économique. A ceux-là, nous concédons qu'en effet ce n'est pas là la seule explication du phénomène hérétique bergwata, mais que par ailleurs, on ne peut réduire ce fait à une explication qui mettrait l'accent uniquement sur le religieux : cette dernière explication gommerait très vite la dimension culturelle de cette résistance.

En effet, la perception et l'aménagement de tout territoire tendent à correspondre parfaitement au système socio-culturel des hommes qui y travaillent, qui y résident. Pour un peuple qui a atteint un degré satisfaisant d'adaptation écologique et d'équilibre social, le territoire devient un symbole qui se traduit dans des normes et des règles de comportements et on pourrait tout à fait imaginer que de génération en génération, le respect pour ces règles consolide la valeur positive du symbole. En ce sens, la résistance bergwata est aussi la défense d'un mode de vie, d'un système socio-culturel. C'est comme dirait Pierre Marthelot : « une intimité avec la terre, avec le sol et l'eau, avec la piste coutumière et avec l'aménagement d'une nature dominée par la règle communautaire »¹⁵ que ce peuple tendait à maintenir, à préserver.

Ainsi l'hérésie est aussi une manière de s'opposer à la marginalisation, à la prolétarianisation, de sauvegarder « une implantation coutumière et une manière d'exploiter un terroir »¹⁶.

Cependant Tarif, le premier de la famille régnante bergwata s'était trouvé confronté à un problème élémentaire : comment légitimer son pouvoir ? A cette question A. Adam, bien que traitant d'autres hérésies notamment kharijite et donatiste ¹⁷, apporte un éclaircissement :

« ... les instincts, les pulsions, les affinités ou les haines, les intérêts même ne suffisent pas pour mouvoir puissamment les groupes humains. Il faut un élément spirituel pour unir en un faisceau les énergies facilement divergentes, pour légitimer et fonder en raison une grande ambition, pour amener la conscience collective au degré de coalescence qui seul permet au groupe de sortir de lui-même, de se dépasser ¹⁸. »

Or les Bergwata ne pouvaient se réclamer d'une autre religion que la religion musulmane, la seule qui s'offrait et pouvait leur permettre de rivaliser avec les nouveaux maîtres sur leur propre terrain :

« Et puisque le maître et l'exploiteur étaient des orthodoxes, l'hérésie seule pouvait fournir le cadre idéologique de la révolte ¹⁹. »

Les approches modernes du fait bergwata se dissocient ainsi de celles des auteurs anciens qui presque tous ont considéré ce peuple comme incapable de se mettre à l'heure des innovations, de s'inscrire dans le sillage du génie de la civilisation musulmane. M. Talbi et A. Adam s'accordent pour lier le phénomène bergwata à ce que « nous appellerions aujourd'hui la revendication nationaliste » (Adam), « comme le fait d'un refus de l'acculturation » (Talbi), et pour dire que ce refus de l'acculturation ne passe pas ici par les valeurs ancestrales de civilisation (à l'exemple de Chu'ubiya en Iran) « mais (les) implique, (les) intègre et s'en sert comme d'un tremplin » ²⁰.

Cependant si cette attitude est le fait de Tarif, apparemment fortement imbu de l'idéologie et de la rigueur kharijites comme en témoigne la sévérité du code de conduite qu'il promulga, ce n'est en revanche pas le cas de ses successeurs, notamment Salih et Younes. Salih, qui s'est inventé une vocation supérieure (prophète, saint), une noble destinée (Mehdi attendu pour rétablir la grandeur de la culture menacée), avait pour souci non seulement de contrecarrer les tentatives d'hégémonie d'origine extérieure mais aussi de consolider les structures du pouvoir, autrement dit de maintenir l'ordre intérieur. Et c'est de toute évidence ce qui l'a conduit à puiser ses armes tant dans l'arsenal des conquérants arabes ou de leurs représentants, les premières dynasties berbères, que dans la réalité socio-culturelle des habitants de Tamesna. On peut lire ainsi sa prophétologie, mise au compte d'un relent de christianisme, comme une manière de se situer et de situer son peuple au sein de l'histoire, de l'univers, comme une façon également de sacrifier cette histoire, voire d'éterniser comme dirait M. Rodinson, les traits et les

valeurs culturels, jugés fondamentaux, des ancêtres. C'est dans ce sens, à notre avis, que l'écriture et la langue berbères interviennent comme autant de marques d'identité du groupe. A ces traits, mis volontairement en évidence, s'ajoutent les rites et les interdits institués par ce personnage comme autant de symboles marquant l'appartenance.

Reste qu'hormis quelques pratiques jugées ancestrales chez ce groupe, il est difficile, a priori, de dissocier dans l'ensemble ce qui est de bergw ou Bergwa, celle-là même qui a engendré la famille régnante. On voit en effet comment l'« idéologie » bergwata, affinée avec les successeurs de Tarif, procède d'un amalgame des vieilles valeurs berbères et des valeurs nouvelles empruntées à l'islam. Cependant deux indications sont à même de nous renseigner, d'une part sur l'élément fondamental qui marque l'appartenance, à savoir l'appropriation de l'espace, et d'autre part, sur le mode antérieur d'exercice du pouvoir chez ce peuple comme chez toutes les tribus berbères d'autrefois.

La première indication est contenue dans le terme même de « bergwata ». L'analyse de cette appellation berbère nous a conduit à y voir le nom d'origine d'une fraction qui se réclamait d'un ancêtre du nom de Bergw ou Bergwa, celle-là même qui a engendré la famille régnante. Or ce terme s'étend à l'ensemble des habitants de Tamesna, parallèlement à l'émergence de l'Etat bergwata. Ceci est révélateur à notre avis de l'une des caractéristiques essentielles de l'organisation sociale et territoriale de ce peuple, à savoir le rôle de la parenté comme idéologie de rassemblement dans l'espace ²¹.

L'autre indication nous est suggérée par l'apport de Salih et surtout par le fait qu'il se soit posé comme Mehdi et qu'il ait promis son retour au terme du règne du septième descendant bergwata. Certes, s'il est incontestable que nous retrouvons chez ce personnage l'influence chi'ite, il reste qu'en profondeur ces propos traduisent la conception du pouvoir chez les Berbères d'avant l'islam. En effet, ils confirment que chez ce peuple, le pouvoir était non seulement tribal, mais qu'à l'intérieur de chaque tribu son exercice revenait à une famille ou à une fraction, ici la famille de Tarif.

Durcissement des contours des institutions bergwata

Ceci étant, l'exemple bergwata montre (et la chose se reproduit sous nos yeux, notamment en Iran) que toute pensée, toute idéologie qui prétend lutter pour une cause juste, lorsqu'elle devient pensée-idéologie d'Etat appelle sa négation ou du moins l'irruption des contradictions qu'elle renferme. On peut poser qu'à un certain moment l'écart entre les aspirations du peuple et celles de l'élite, entre le modèle vécu de sédentaires attachés à leur patrimoine et le modèle imaginé par le pouvoir est tel qu'il devient urgent pour celui-ci de s'intéresser davantage au maintien de l'ordre interne qu'à faire face à la poussée hégémonique de l'extérieur. Le texte d'Al Bakri renferme des formules comme *Ur (i) y*

wara et *Ur d'am yakus*²² qu'il présente comme des expressions « panégyriques » ou de divination à l'endroit de Salih, mais qui n'en demeurent pas moins significatives de l'état d'acculturation de ce peuple.

En effet, ces expressions désignant Dieu du nom de Salih, le prophète Mohamed du nom de Mamed, attestent, comme le dit M. Talbi, un phénomène d'appropriation des cultures étrangères, sans renonciation à la culture locale. Nous pouvons même dire que ce peuple est resté, malgré les multiples influences subies, profondément païen. En témoigne, avec netteté, cette pratique (qui exalte le pouvoir des marabouts), que l'on trouve chez les Bergwata, d'imposition de la salive de la famille de Salih pour obtenir la guérison, ou le recours à l'astrologie et à la magie (chez les Ghomara c'est la sœur de Hamim, Debou, qui se présente comme orfèvre en la matière). Soit la persistance de croyances antiques dans la conservation et la transmission desquelles l'élément féminin joue un rôle de premier ordre.

En revanche, nous remarquons comment l'élite au pouvoir a glissé graduellement d'une « acculturation défensive » à une déculturation pure et simple. L'assimilation totale à la culture véhiculée par les conquérants est l'aboutissement d'un processus normal, car cette élite a été amenée à lutter contre les prétendants du territoire de Tamesna, jusque sur les plans doctrinaire, philosophique et juridique. C'est dire combien cette élite était devenue captive d'un jeu qu'elle avait elle-même établi, dont elle avait du moins accepté les règles, alors qu'apparemment, la population de Tamesna n'avait pas été marquée par cette déculturation, en tout cas, pas de façon profonde. On comprend alors pourquoi apparaissent avec Younes des foyers de rébellion dans la Tamesna. On peut penser que cet érudit l'islam a procédé à la radicalisation des règles de conduites sociales. Dans cette hypothèse, ses efforts pour les faire accepter se sont heurtés aux valeurs culturelles du peuple, ce qui l'a amené à user de la force. Se fiant aux informations d'Al Bakri, Ibn Khaldoun écrit à ce propos :

« ... dans son zèle prosélyte, il ôta la vie à tous ceux qui hésitèrent à se convertir. Emporté par son ardeur fanatique, il dévasta la province de Tamesna dont cent quatre vingt villes, dit-on, furent détruites par son ordre et les habitants passés au fil de l'épée²³... »

Est-ce à dire que l'Etat bergwata, une fois consolidée l'assise de son pouvoir, est passé d'une idéologie d'affirmation à une idéologie de domination ? C'est ce qui semble s'être produit et c'est en tout cas ce qui est survenu avec les premières dynasties berbères de l'islam.

NOTES

1. A la suite des auteurs arabes du Moyen Age, les contemporains sont unanimes à reconnaître le groupement bergwata, d'origine masmouda, comme le fondateur réel d'Anfa, l'actuelle Casablanca (Maroc) ; les Bergwata constituent le fond le plus ancien et le plus nombreux de Tamesna, région du littoral atlantique aujourd'hui appelée Chawiya. Le fait (ou l'hérésie) *bergwata* est né de la tourmente kharijite et s'est développé dans un Maroc instable qui a connu une succession de doctrines religieuses avant que l'orthodoxie ne l'emporte définitivement avec les Mérinides (dès 1429 ap. J.-C.). Dès 740 à la suite d'une révolte, les Bergwata, qui s'étaient dotés d'une structure étatique englobant l'ensemble des fractions et tribus de la Tamesna, durent affronter successivement les Ommeyyades venus d'Espagne, les Idrissides de Fès, les Fatimides de Kairawan, et enfin les Almoravides et les Almohades de Marrakech. Ils réussissent malgré tout à se maintenir durant plus de quatre siècles.

2. Germaine Tillion, *Le Harem et les cousins*, P.U.F., 1966 ; Abdellah Laroui, *Histoire du Maghreb* (2 tomes), éd. Maspero, 1974 ; Gabriel Camps, *Berbères aux marges de l'histoire*, éd. Aespérides, 1980.

3. A propos de la *'asabiyya*, voir *Discours sur l'Histoire universelle*, trad. Vincent Monteil, éd. Sindbad, 1978, pp. 51-55-69-184-247-255-299-324-326-549-567.

4. *Encyclopédia Universalis*, vol. 11, pp. 571-575.

5. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 125.

6. Le chiffre sept constitue le cycle d'imamat chi'ite de tendance isma'itite (voir les travaux d'Henri Corbin à ce sujet).

7. Ibn Khaldoun, *op. cit.*, p. 127.

8. La nature de cette succession nous pousse à nous demander si ce n'est pas là un signe de la persistance d'un système de filiation matrilinéaire. Or on sait que l'inversion des structures familiales et sociales est intervenue bien avant l'arrivée des conquérants arabes (voir plus loin) et que l'idéologie bergwata participe à la consolidation de l'ordre patriarcal.

9. Succédant aux Ommeyyades, à l'origine de l'expansion arabe, durant le courant du VII^e siècle, les Abbassides durent affronter de nombreuses oppositions en Perse. Celles-ci se sont poursuivies, pendant plus d'un siècle, sous forme d'« hérésies » pré-islamiques ou musulmanes, certaines se réclamant d'Abu Muslim (faisant usage de « motifs » chi'ites et s'appuyant sur les convertis persans ou autres, les mawali, Abu Muslim est à l'origine de la première révolte partie de Khorasan qui amena l'avènement des Abbassides en 750). Chu'ubiya est l'un de ces mouvements qui défendait les droits des non-Arabes. Malgré ce qui fonde l'émergence de ces oppositions, celles-ci ont davantage participé à l'élaboration de l'islam en Iran qu'à sa destruction.

10. Nous utilisons cette formule de Mohamed Arkoun pour ramener comme lui l'attention aux contenus réels du puissant mouvement apparu en Arabie et en Syrie pendant les luttes autour du Califat.

11. Mohamed Talbi, « Hérésies, acculturation et nationalisme bergwata », Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, éd. SNED, Alger, 1973.

12. Faut-il rappeler que le domaine religieux a connu historiquement des schismes et des crises qui répondent pour une large part à un processus lié à la stratégie de ceux qui dans l'institution se présentent comme les garants fonctionnels du consensus religieux. En effet, les premières formations politico-religieuses qui ont participé à l'islamisation du Maghreb se sont employées à imposer et maintenir leur pouvoir selon le même principe « d'intégration et d'exclusion » que les conquérants qui les ont précédés : « intégration du montagnard, du nomade, du rural, qui renonce à sa « loi sauvage » pour se plier aux normes généralement conçues par et pour les citoyens mâles ; exclusion de

tous les autres et notamment des Dhimmi qui posent des problèmes graves là où ils sont nombreux, des femmes, des esclaves » (M. Arkoun). Ainsi, dès le départ, fut créé l'écart (voir consacré et stigmatisé) et les frontières sémantiques de l'orthodoxie entre le croyable et l'incroyable, le moral, et l'immoral, le toléré, le permis et l'interdit ; les déviants ainsi nommés sont posés comme menaçant le consensus fondamental à 'a constitution du domaine religieux comme corps social, comme l'échec d'une norme mais d'une norme qui n'est pas assez sûre d'elle-même pour ne pas chercher dans la figure de l'Autre son nouveau visage.

13. Léon l'Africain et Ibn Khaldoun comptent 40 villes et 180 villages dans cette province. L'un et l'autre nous indiquent que la population qui y résidait était foncièrement sédentaire, se livrant à l'élevage et à la culture des céréales.

14. C'est cette région qui a déterminé, entre autres, la pénétration française. Nous y reviendrons.

15. Pierre Marthelot, « Ethnie et région : le phénomène berbère au Maghreb », in *Actes du premier Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, éd. SNED, p. 468, 1973.

16. Pierre Marthelot, *op. cit.*, p. 467.

17. Nous pensons que l'hérésie bergwata et le donatisme se rencontrent sur de nombreux points.

18. A. Adam, in *Actes du Congrès d'étude des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, p. 440.

19. A. Adam, article, *op. cit.*, p. 440.

20. M. Talbi, *op. cit.*

21. Nous avons d'ailleurs des exemples plus explicites dans ce sens, en l'occurrence ceux des dynasties berbères des premiers temps de l'islamisation au Maghreb.

22. Le terme de *Yakus* fait l'objet de multiples controverses, notamment entre De Slane et G. Marcy : le premier y voit une survivance de l'Antiquité et le second le considère comme la traduction de Jésus et donc le témoignage d'une survivance chrétienne.

23. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, *op. cit.*, pp. 127-128.

MYTHOLOGIES MAGHREBINES CONTEMPORAINES

Malek CHEBEL

Nous nous attacherons à montrer comment fonctionnent certains mythes collectifs au Maghreb, qu'ils soient contemporains ou anciens, isolés ou étendus à l'espace communautaire tout entier.

Nous prélèverons de la totalité des mythes analysables ceux qui sont susceptibles d'offrir le flanc à une démarche compréhensive, corrélativement au fait qu'ils demeurent eux-mêmes des vecteurs adéquats au travail du mythe.

Ces vecteurs seront au nombre de cinq ; il s'agit des « mythèmes » suivants : l'intellectuel, la femme, la religion, la politique et la sexualité. Cet ensemble constituera naturellement, ramifications et subdivisions comprises, un noyau représentatif de ce que peuvent être des *mythologies maghrébines*.

La notion de « mythe » est envisagée ici en relation avec un « réel sociologique » observable. La dimension lointaine, coagulante, magique et anamorphe du mythe est momentanément évacuée au profit d'une démarche interpellative et une enquête purement herméneutique de type ontologique. Le mythe est un tout à partir duquel une *explication* des parties est déduite. Les constituants de ce mythe, ce que les mythologues appellent « mythèmes », sont des parties d'un tout ; ils réagissent dialectiquement à la loi de réciprocité entre eux et le milieu environnant : théoriquement, une circulation d'information existe entre les mythèmes et la mythologie d'ensemble. S'il y a information, il doit y avoir « code » : c'est à la recherche de ce code que nous partons.

Cependant, alors même que nous refusons de considérer le mythe à travers sa seule formulation « légendaire » parce que nous croyons

déceler une certaine « occultation du réel » au profit d'une construction imaginaire, fantaisiste ou subtile, il nous faut bien admettre que le « récit » du mythe proprement dit, tel qu'il se présente notamment à travers les items que nous proposons, est foncièrement ambivalent. Son expression apparente est, en effet, parfaitement intelligible, claire, évidente, catégorielle presque ; mais ses raisons cachées, ses prédicats sont eux inintelligibles, embrouillés, opaques et peut-être impurs.

Cette équation de l'intelligible et de l'inintelligible, du pur et de l'impur, de l'apparent et du caché est, nous le verrons plus loin, à la base de l'ensemble des questions qui fondent (et expliquent) le mythe.

Plusieurs chercheurs se sont attelés à la tâche ardue de la définition du mythe : pour Lévi-Strauss, le mythe est à la fois une « histoire », un « langage » et une « structure » :

« Nous posons, en effet — dit-il — que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des *paquets de relations*, et c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante¹. »

Mythographe reconnu, Pierre Grimal définit ainsi le mythe :

« On est convenu d'appeler « mythe », au sens étroit, un récit se référant à un ordre du monde antérieur à l'ordre actuel et destiné, non pas à expliquer une particularité locale et limitée (c'est le rôle de la simple « légende étimologique »), mais une loi organique de la nature des choses². »

Mircea Eliade a consacré une somme de recherches fort imposante à l'étude des religions primitives et à la pensée mythique. Pour lui, « le mythe raconte une histoire sacrée ». Cette histoire relate « les *gesta* » des Êtres surnaturels et la manifestation de leurs « puissances sacrées », ce qui fait de lui « le modèle de toutes les activités humaines significatives »³.

Toutes ces définitions mettent l'accent sur l'aspect « sacré », « surnaturel », « supra-humain » du mythe. Toutes ces définitions admettent aussi que le mythe est un « récit » qui se déroule dans le temps écoulé et qui continue à agir au temps présent. Toutes cependant méconnaissent la portée des « réminiscences » transhistoriques de récits mythiques ayant ou non existé. Or le discours de l'anthropologie psychanalytique nous le confirme : nous portons en nous, à chaque étape historique, les déterminations inconscientes des étapes passées, de même que nous formons le support, l'enclume des diverses déterminations futures. Ainsi en va-t-il, notamment, de la notion composite d'« archétype » qui contient en elle aussi bien des germes physiologiques (l'instinct) que des germes culturels (la participation inconsciente), une marque collective et une marge de créativité individuelle.

Cette insuffisance des autres définitions du mythe nous fait préférer celle de Gilbert Durand, auteur des *Structures Anthropologiques de l'imaginaire*, qui le présente ainsi :

« Le mythe est un ensemble dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit⁴. »

Cette dernière approche nous inspire une définition (à l'instar du mythe, toute définition est dynamique, adaptative et reformulable à chaque incidence nouvelle) : *Le mythe est une structure mentale qui a pour but la gestion de l'irrationnel en prenant appui sur des êtres ou des objets représentatifs du faisceau de projections collectives qui s'opèrent au niveau de l'aire socio-culturelle considérée.*

Le mot « gestion » risque de surprendre : il s'agit, bien évidemment, d'une gestion inconsciente relevant précisément des archétypes sociaux et non pas d'une quelconque programmation anticipée. Notre démarche consistera dès lors à débusquer les incohérences sociales, les oppositions, les contradictions, et à mettre à jour l'ambiguïté fondamentale des mythèmes traités.

Le fonctionnement archétypal du mythe fait de lui assurément un intermédiaire de premier choix à l'instauration d'une croyance, à l'imposition d'un discours dominant et parfois à la réceptivité populaire. Si la chose publique n'était pas, déjà, entourée d'un voile opaque, le credo populaire l'aurait alors pudiquement enserrée dans une gaine de non-appropriation, une opacité singulièrement analgésique selon le précepte philosophique que le savoir est douloureux. La passivité aliénante de la population teste la crédibilité de la chose publique par l'intensité dramatique de son obscurcissement.

C'est pourquoi le mythe, cette instance psychique que l'on contrôle le moins bien collectivement, ne serait probablement jamais une fin en soi, mais seulement un moyen.

En arguant du fait que le mythe est forcément en corrélation avec de nombreuses représentations et utilise parfois, à la manière du déplacement freudien, leur organisation propre, nous pensons qu'il constitue une sorte de « structure mitoyenne », un échelon actif et permanent entre le monde sensible, concret (le monde de l'« action ») et le monde des idées, des codes et des symboles. Volatil et éthéré ou au contraire massif, tangible et matériel, le monde des mythes ne doit pas cependant faire l'économie d'être contraignant, d'avoir un effet quasi-redresseur, une sorte d'orthopédie qui atteste de son existence et rehausse son efficacité. Cette fonction orthopédique (il s'agit seulement d'une « orthopédie d'ensemble » !), tous les mythèmes que nous avons sélectionnés la remplissent à un moment ou à un autre de leur genèse.

Qu'en est-il alors de la situation au Maghreb ?

Au Maghreb, les mythologies fleurissent tant au plan du réel qu'au plan des représentations. Une série de mythes, fortement ancrée dans

la réalité psychique, fonctionne à plusieurs niveaux de liaison. Parmi ces liaisons, la plus évidente relie l'imagerie individuelle (elle-même surimposée d'une imagerie typiquement familiale) à l'imagerie collective.

L'imagerie individuelle est usitée chaque fois que l'imagerie de groupe est incapable de fournir une réponse satisfaisante au dilemme qui se pose à l'individu. Parfois, les individus s'agglomèrent en petits groupes de pensée, de croyances ou de traditions. Un lien supra-ethnique et trans-communautaire subsiste, il s'agit de la religion officielle, ou en tout cas, cette partie de la religion consacrée qui s'exprime à travers la logistique des rites et de la doctrine, à laquelle est soumise la *umma*⁵.

Les systèmes de pensée mythique sont donc aussi bien des systèmes de référence que des systèmes de rechange, les systèmes de référence étant ceux qui déterminent l'intégration, et les systèmes de rechange, ceux qui favorisent la singularité, l'originalité et parfois même la marginalité.

Garde-fou, le mythe permet parfois une sorte de dérivation idéale pour l'oppression en tous genres, une sorte de « potion » contre l'enfermement dans ses diverses formes.

Cette « pensée mythique » s'installe incidemment comme une toile de fond et ressurgit occasionnellement, soit en projection par rapport à la pensée « socialement admise », soit en dichotomie, en rupture manifeste par rapport à elle.

L'« intellectuel »

Au Maghreb, « bien penser » est souvent synonyme de rationalité occidentale. Ce « bien penser » altère dans les consciences la crédibilité que le peuple accordait jusqu'alors aux savoirs traditionnels. La présence d'un *taleb* dans un village ou dans un quartier est devenue anecdotique. Le « bien penser » occidental de certains Maghrébins est ainsi fait qu'il arrive à endiguer certaines passions et à dévier certaines qualités intérieures, traditionnellement propices à l'émergence d'une sensibilité spécifiquement maghrébine. Mais il faut, autant que faire se peut, distinguer entre le penseur et l'intellectuel. Ces deux notions peuvent recouvrir des groupes sociologiques légèrement différents, car l'institution donne le « droit » de penser mais, heureusement, ne donne pas les idées. Si le penseur est celui qui brasse des idées — ce en quoi, du reste, il se distingue de l'intellectuel au moins sur le point de l'allégeance au pouvoir (un intellectuel peut n'être qu'un « répétiteur de connaissances ») —, il faut croire que *penser* devient un acte suspect et le penseur un briseur de rêves.

Si par contre le penseur n'est qu'un médiateur entre le stock figé des connaissances et les étudiants ou les disciples (lecteurs, auditeurs et autres catégories de prosélytes potentiels) — ce en quoi au demeurant il s'assimile à l'intellectuel au moins sur un plan, celui de la transmission

de savoir —, ce penseur-là ne peut être qu'en porte-à-faux avec son système de pensée, car les instruments qu'il utilise sont porteurs de contradictions.

Dans les pays du Maghreb, le fait purement historique de la colonisation redouble, sans pourtant l'épuiser, la contradiction, puisque la langue, l'écriture, la conceptualisation, l'environnement culturel ne sont que la continuation du système colonial écoulé. Si, par ailleurs, l'intellectuel croit que la maîtrise de la langue lui confère un pouvoir de domination ou d'auto-domination, cette croyance ne peut se fonder que sur une sorte de « dé-nationalisation » de cette langue, ce qui l'amène à déconnecter idéologiquement son instrument de travail quotidien. Généralement, l'intellectuel choisit de dialectiser son rapport à son milieu soit en adoptant une langue d'appoint, soit en pratiquant un va-et-vient systématique entre le système de pensée de son milieu et le système de représentations qu'induit la langue d'emprunt.

Mythe, l'intellectuel l'est au double sens du mot puisqu'il est investi d'une « parole » sociale et qu'il en use pour se perpétuer. Or le mythe n'est, pour certains chercheurs, que « parole »⁶, au sens d'une structure linguistique et mentale ayant une fonction précise à jouer, quand bien même cette parole serait « polysémique »⁷. Disposant d'un tel instrument, il est prévisible que l'intellectuel devienne suspect et que cette suspicion soit fondamentalement nourrie par ceux qui prétendent gérer le social⁸. Car un autre mythe, qui a la vie longue, s'est construit sur ce théorème improbable : « Tout penseur du Tiers-Monde est un révolutionnaire en puissance ». En puissance, qui ne l'est pas ? Cet intellectuel, dépossédé de toute sa science d'application concrète, a dû réapprendre sa langue, reformuler sa stratégie, car il sentait plus que tout que les mythes devaient être éventrés.

Mais là où l'intellectuel est révolutionnaire, c'est lorsqu'il devient *martyr*, au sens symbolique, et tout intellectuel devient martyr de manière posthume : ainsi se qualifie cet « équilibre non-permanent » des penseurs et intellectuels maghrébins qui, peu compris durant leur vie, se voient monter irrésistiblement dans l'estime des gouvernants et parfois des pairs, une fois disparus. A côté de son public au moment de sa production, sanctifié rétrospectivement, encouragé par des publics étrangers, l'intellectuel est plus un prêtre des bonnes causes que l'ignorance a enterrées qu'un révolutionnaire, même si sa révolution ne passe de toute manière que par les idées.

C'est précisément cette conscience (« malheureuse »)⁹, cette ambiguïté extrême qui a retenu l'attention des quelques penseurs qui se sont consacrés à l'aridité d'une telle analyse : parmi eux Hichem Djaït fait figure d'homme de lettres érudit, consciencieux et amer, ainsi que nous pouvons le ressentir dans le passage suivant :

« C'est le moi et la passion humaine du dirigeant qui secrètent la violence, parce que la liberté du citoyen est une menace dirigée contre sa liberté absolue. Ainsi la presse est muselée,

la pensée s'abêtit en un conformisme épais, étend son voile sombre sur toute la société. Le subjectivisme d'un pouvoir sans cause qui se mue, par moments, en aberration, est bien la marque et l'estampille du sous-développement des dirigeants plus que des dirigés. Ce n'est plus affaire d'institution, mais affaire de mentalité, parce que la cause de la liberté touche le noyau éthique de la société ¹⁰. »

L'ambiguïté dans laquelle se trouve l'intellectuel maghrébin est nettement renforcée lorsque cet intellectuel se trouve être une femme : aux conflits spécifiques de sa profession s'ajoutent les surdéterminations du milieu, aux conflits personnels d'identification et d'estimation se surajoute un conflit d'images (image de soi dans le regard de l'Autre/image de la femme dans les représentations collectives).

Comparativement à son confrère féminin, l'intellectuel masculin garde un lien évident avec l'autorité culturelle traditionnelle qui l'a investi d'une fonction de dignitaire dès sa naissance. A l'inverse cette situation entraîne parfois chez l'intellectuelle des conduites d'auto-censure et d'inhibition sectorielle (chez les moins téméraires) ou bien une attitude ostentatoire d'opposition, qui frise parfois l'oppositionnisme. Alors que la mentalité maghrébine n'admet pas par exemple qu'une femme puisse fumer, boire du vin et s'afficher publiquement avec des hommes sans la sanctification préalable de l'imam, certaines intellectuelles décident cependant de s'attaquer à ces « injustices » en les bousculant tout d'un bloc, faisant fi des qualités traditionnelles de réserve et de sagesse. Or minimiser les dissonances avec son milieu n'a jamais été obtenu par une attitude agressive isolée.

Inversement, ce qui est insupportable pour l'intellectuelle, c'est précisément de rester au stade de pupille indépendamment de sa valeur propre, de son intelligence, de ses ambitions (en Algérie, récemment encore, les femmes ne pouvaient voyager seules en dehors des frontières nationales que chaperonnées par un homme ; dans tous les pays maghrébins, une femme ne peut recevoir chez elle un ou plusieurs camarades, pas plus, d'ailleurs, qu'elle ne peut répondre à des invitations à dîner chez eux). L'intellectuelle maghrébine s'élève donc contre sa condition de « main-d'œuvre » à partir de laquelle s'exerce le niveau minima du pouvoir masculin.

Contradictoire, l'image mythique de soi au Maghreb le restera tant que durera ce qu'on pourrait appeler l'inconscience des limites. Celle-ci n'explique pas les retards accumulés ici et là et la conservation d'une mentalité casanière, mais les justifie par des progrès, certes spectaculaires mais souvent matériels, dans d'autres secteurs. Cette confusion entre les niveaux de développement porte préjudice à la femme, sommée de vivre ainsi sa féminité sous le seul aspect de la séduction qui en devient aliénante.

L'intellectuelle maghrébine ne sera véritablement l'égale de son collègue masculin que lorsque *la femme au Maghreb*, en général, passera

du règne « limité » dans lequel elle est séculairement maintenu (végétation biologique de l'espèce) à celui du culturel. Ce seront les retombées de cette mutation décisive qui entraîneront des changements conséquents au sort de l'intellectuelle.

La femme

De chaque femme qui passe dans la rue, par le regard « innocent » que le badaud pose sur elle, il fait une prostituée virtuelle¹¹. S'il n'y avait ces valeurs traditionnelles ancestrales que sont l'*ihya* (pudeur), la *horma* (respectabilité), le *nif* (honneur), le *qdâr* (respect), le passage à l'acte serait infiniment plus fréquent qu'il ne l'est maintenant. Le viol, l'attentat à la pudeur seraient alors des conduites révélatrices d'une frustration endémique des mâles maghrébins. Si cette femme n'est certes pas celle que l'on prend et que l'on rejette selon son désir et moyennant quelques sous, elle reste cependant une personne que l'homme possède par son « droit de regard », par sa conquête visuelle, qui pour métonymique qu'elle soit n'en demeure pas moins une violation. Il faut préciser que dans le contexte maghrébin, la femme est tenue à une certaine réserve, ce qui l'empêche — ou la dissuade — d'affronter le regard de l'homme. Là, comme ailleurs, l'émotion est à sens unique ! De plus en plus, cependant, dans les grands centres urbains, une tendance nouvelle se dessine. En Tunisie, par exemple, l'assertion de l'univocité du regard et même de la demande de désir serait en partie fausse.

Les mythologies maghrébines enregistrent donc cette ferveur masculine à l'égard d'une compagne interdite. Celle-ci, loin de s'affranchir en sortant dans la rue, où l'équilibre quantitatif entre les sexes n'en est pas pour autant rétabli, ne fait que s'asservir encore plus. L'homme est né dans une contradiction culturelle actuellement insoluble : investi de la majorité des pouvoirs dans la famille traditionnelle, y compris celui de veiller sur la chasteté de ses sœurs, il se trouve face au plus difficile des dilemmes lorsqu'il tente de séduire une femme en dehors du cercle familial. Deux sentiments contradictoires l'assaillent alors : accepte-t-il les conséquences d'un acte isolé et s'engage-t-il à rendre sociale une attirance qu'il sait éphémère, ou alors se conduit-il en simple goujat, exactement à l'image de la plus médiocre des conquêtes au Maghreb, c'est-à-dire la jouissance inquiète et la fuite, la démission, l'abandon ? De son côté, la femme affronte des contraintes matérielles, des préjugés sociaux, une morale collective rigoureuse, une mentalité fondée sur des illusions, des errements, des méfiances ou des incertitudes. Elle tente de se comporter en égale, mais l'accueil qui lui est réservé n'est bon que pour l'enliser encore plus. Elle part à la conquête de l'espace social (l'un de ses plus virulents ennemis), elle n'en recueille qu'animosité, incompréhension et parfois mépris. L'ambivalence de la vision que nourrit l'homme à son égard la décourage de prétendre à une quelconque égalité formelle, sinon, au plus, à se cantonner dans un rôle de séductrice où

tantôt elle excelle, cruauté compensatoire en sus, tantôt elle échoue, mesurant ainsi le gouffre de lâcheté qui caractérise un certain type de prétendants, malheureusement fréquents¹².

Que préconiser alors ?

L'asservissement de la femme maghrébine au regard masculin a son histoire et ses rebondissements ; les facteurs sociaux au Maghreb, les caractères intrinsèques de la mentalité, de la religion, de la culture et de la famille déterminant amplement cette situation. La femme semble donc être la résultante d'une sorte de dérégulation divine et son anéantissement social, se perpétuant à travers les âges, finit par ressortir à la naissance même de la société arabe¹³.

Comme pour mieux marquer sa « responsabilité involontaire », l'homme fait de sa compagne un véritable « corps fantôme », ce qui l'amène à se mutiler et à se paupériser encore plus au moment où il croit gagner en autonomie, en art de vivre et, *in fine*, en bonheur ! Ce dénuement supplémentaire, problématique parce que relevant d'un cercle vicieux classique, s'exprime par un espace vide, blanc, oblitéré pour de bon, occupé précisément par un mythe, une fiction, une légende éternellement prophétique, une chanson qui se fredonne et dans bien des cas par une obscénité¹⁴. Au lieu que l'homme accepte que le corps féminin, le désir sexuel et le sentiment continuent à le questionner, au lieu d'harmoniser ses demandes à celles de sa compagne, l'homme en a pris peur et l'a symboliquement fait taire par le recours au procédé du refoulement commun.

Le fait que la femme soit le « corps fantôme » de la société maghrébine — absence réelle et présence obsédante dans la pensée — ne signifie pas pour autant que cette fantasmatisation soit nécessaire, ou alors qu'elle soit vécue sur le mode tragique. Rien de tout cela. Au Maghreb, trop préoccupé par lui-même, l'homme que les prérogatives princières obnubilent totalement reste en-deçà de toute auto-analyse et de toute culpabilisation. Ce qui compte pour lui est rarement le produit d'un sentiment amoureux : l'important (clin d'œil suffisant à la « tyrannie du paraître »)¹⁵ étant de se prémunir contre le regard de l'Autre, cet autre, moins mythique qu'il n'y paraît, que la honte publique et les invectives des pairs emprisonnent dans des schémas de vengeance douce à l'égard de son prochain.

Afin de parer à toute éventualité, le père omnipotent, le frère dominateur doivent-ils éviter d'exposer les femmes du sérail, quitte à fantasmer sur l'Autre-femme, sur toute femme, pourvu que l'impudeur ne contamine pas celles de chez soi ? La religion ambiguë qui entoure la femme maghrébine occupera longtemps les esprits, car l'affranchissement ne doit pas seulement concerner les femmes seules ou les hommes seuls. Il doit devenir un fait, autre chose qu'une quelconque glose, qu'un roman pernicieux, un essai documenté, un cri de révolte ou un manifeste idéologique. Or, la contrainte culturelle que subit encore la femme maghrébine inspire une littérature d'autant plus significative qu'elle est le plus souvent le fait des femmes elles-mêmes¹⁶. Son caractère réactionnel symbolise à lui seul le baïllonnement ancestral auquel était soumise la parole féminine.

Enfin, en dépit de l'engagement certain de la grande majorité des écrits de femmes au Maghreb, les préoccupations thématiques restent marquées par les idéaux qui sous-tendent l'existence même des femmes qui écrivent. Ainsi, les problèmes de la reconnaissance formelle entre les sexes (égalité, liberté, pouvoir) prennent-ils le pas sur les problèmes plus extensifs et plus concrets (violence dans les couples, limitation des naissances, droit de succession, etc.), laissés aux législateurs des pays concernés. Sans préconiser de charte absolue, le discours féminin tel que nous pouvons l'appréhender à travers les productions littéraires de ces dernières années, renvoie essentiellement à des préoccupations de classe — tout aussi concrètes — et non, comme on pourrait s'y attendre, à la matérialité des problèmes que rencontre la femme maghrébine moyenne. Il faut donc signaler une anomalie : si, effectivement, comme il est inconsciemment pressenti, les grands thèmes de liberté, d'égalité entre les sexes et de participation au pouvoir économique ou institutionnel sont censés entraîner une reconnaissance des droits quotidiens de la femme, une valorisation de son rôle et la prise en compte de ses problèmes existentiels, il n'en est pas moins évident que la marche à suivre choisie soit la meilleure, ni même qu'elle soit bonne dans l'absolu.

Il est à se demander notamment ce que signifie la prompte vérification de l'hypothèse qui veut qu'un écrit est d'autant plus efficace socialement, dans l'état actuel de l'évolution des formations sociales maghrébines, qu'il est général, théorique, abstrait et intellectuel, et d'autant plus inutile qu'il est descriptif, d'accès facile et de préoccupation concrète ! A cela s'ajoute la réserve signalée ci-devant, à savoir que ce n'est pas tant l'intellectuelle maghrébine qui fait avancer la question de la femme en général, que la femme elle-même qui fait évoluer les problématiques sociales la concernant.

Comment donc évaluer cette littérature ? Et faut-il l'évaluer, même si, comme nous le supposons partiellement, elle ne rend compte que de la réalité de ses auteurs ! Mais alors, peut-on parler de véritable émancipation ? Peut-on dire que la réflexion sur la femme au Maghreb a sensiblement évolué ? Quels sont les critères qui nous signalent les diverses mystifications ? La femme, au même titre que l'intellectuel et les autres thèmes, est-elle seulement ce mythe au « doux visage » que le discours social couvre de lauriers-roses et de fleurs de dépaysement ?

Une illustration commune suffit à montrer toutes les dépendances, ainsi que les pesanteurs socio-psychologiques qu'elles entraînent : le tabou de la virginité. Nœud gordien, ce tabou (pris ici moins au sens polynésien du terme qu'au sens d'une interdiction massive imposant une distribution particulière du pouvoir) articule l'ensemble de la sexualité féminine de la manière la plus artificielle. En effet, la physiologie intime de la femme n'est pas respectée, et dans des pays où la précocité sexuelle est un fait connu et prouvé, le tabou de la virginité — avec comme conséquence immédiate le tabou de la chair — semble constituer l'épée de Damoclès qu'aucune femme (quel que soit son niveau d'instruction) ne peut se

permettre d'ignorer. Seul principe respecté : la hiérarchie sociale des valeurs.

On rétorquera peut-être qu'il s'agit là d'une épreuve salutaire, d'un « rite de passage », mais l'on oubliera certainement que le rite de passage est une pratique que la société applique à ses membres très tôt, ou alors à des classes d'âges déterminées, à dates fixes. Or la virginité de l'épouse, pour peu qu'elle se soit mariée sur le tard, doit être prouvée indépendamment de son âge au moment du mariage et encore moins en vertu d'un développement psycho-organique normal, supposant une union charnelle avec un homme.

Il est clair qu'un tel tabou (où nous voyons la marque du règne patriarcal) fonctionne comme un symbole. Symbole d'évolution de la mentalité collective et symbole de libération du partenaire féminin. Mais comment faire agréer une telle position lorsque les femmes elles-mêmes (suridentifiées aux injonctions de la *doxa*) revendiquent le « droit » de demeurer vierges jusqu'au mariage, quand bien même ce mariage ne dépendrait jamais de leur choix ou de leur initiative ? Leur « droit » de rester vierges n'est plus donc qu'un droit très relatif, sans incidences particulières et surtout lié à un univers contraignant, autrement plus efficace ¹⁷.

Voilà, en ce qui concerne les deux catégories humaines que nous avons choisies : l'intellectuel et la femme. Bien que générales, ces deux catégories sont autonomes dans la mythologie maghrébine, car elles sont au carrefour de nombre de croyances et de pratiques sans être partie prenante de l'une d'elles spécifiquement.

Par leur abstraction, les trois autres mythes de notre échantillon (la politique, la religion et la sexualité) viseront à appréhender des horizons de pensée qui dépassent largement le cadre d'un corps de métier ou d'une « couche sociale » pour atteindre les idéaux fondamentaux de l'ensemble de la communauté maghrébine.

Commençons par l'étude succincte de la religion.

La religion

Nous aurons pour guide, moins pour nous éclairer dans une problématique qui se limite aux données actuelles que pour nous servir de contrepoint nécessaire, le petit article de Joseph Chelhod, déjà ancien, intitulé « Le mythe chez les Arabes ¹⁸ ». L'auteur y défend la thèse de l'existence d'une véritable mythologie chez les anciens Arabes, laquelle s'est plus ou moins conservée à l'arrivée de l'islam. Pour certains mythes, elle se serait même adaptée, homogénéisée avec le monothéisme et l'abstraction islamiques. Cette mythologie est fondamentalement sémitique, comme nous dit Chelhod. Même s'il ne faut guère se limiter aux strictes spécialités du mythe classique — au sens grec —, il n'en demeure pas moins que les traditions hedjaziennes ont connu une démarche d'esprit relevant parfaitement de la démarche mythique :

« Mais en élargissant cette conception, dit l'auteur, en remplaçant les dieux par le héros civilisateur, ou mieux encore par l'ancêtre éponyme, en accordant aux djinns, forces chtoniennes, nymphes et satyres du désert, la place qu'ils méritent, il devient possible de découvrir un monde mythique dans lequel les principaux personnages sont avant tout des humains ¹⁹. »

Toute la recherche ultérieure de Chelhod va s'attacher à démontrer le rôle prééminent joué par les forces chtoniennes et par le « héros civilisateur », avec, en prime, le fait que l'islam « semble enrichir cette pensée en y ajoutant des éléments nouveaux : sa conception cyclo-mythique de l'histoire » ²⁰. Il conclut précisément là-dessus :

« L'islam qui s'est généralement opposé, non sans vigueur, aux anciennes croyances, et qui a travaillé à détruire les anciennes structures, a cependant accepté certaines formes de cette pensée mythique, dans la mesure précisément où il a conservé des attaches avec le nomadisme. Les djinns continuent de jouer un rôle prépondérant, surtout dans le conte populaire. Cependant, comme chez les anciens Arabes, le principal personnage demeure le héros civilisateur. C'est à lui que sont attribuées les principales institutions religieuses et les plus importantes coutumes ²¹. »

Nous reviendrons sur la question ponctuelle du héros civilisateur dans notre approche de la politique. Mais qu'observons-nous après la lecture du mythe vu par Chelhod : d'abord, qu'il existe une continuité, une similitude et une reconstitution formelle du système mythique ancien dans le monde nouveau tel qu'il est façonné et remodelé par l'islam. Ensuite cette continuité s'observerait avec une évidence accrue si l'on isolait les archétypes centraux qui structuraient toute la mythologie ancienne. S'agissant effectivement de djinns, d'ancêtres plus ou moins imposants, d'événements marquants, de légendes millénaires, il est compréhensible que la continuité soit préservée, voire même renforcée, comme le signale Chelhod lui-même. Mais n'est-ce pas là la carapace « fortifiée », le bastion imprenable et irréductible qui par ailleurs atténue d'autant la filiation de la pensée arabe actuelle à la pensée mythique ancienne ? Nous ne le pensons qu'à moitié, et c'est là que l'article de Chelhod va seulement commencer à nous ouvrir des perspectives.

D'abord il n'y a aucune rupture de fait entre la pensée actuelle et la pensée ancienne, les mythes anciens survivant aisément dans la structure de la mentalité actuelle.

Au niveau simplement diachronique, nous observons des assemblages troublants, puisque religion, magie et autres croyances cohabitent pacifiquement, les réseaux de signification de l'une pouvant dans quelque circonstance particulière servir de relais à l'autre. Un exemple est concluant

à lui tout seul : le Coran renferme en son sein toutes les sciences, toutes les magies, toutes les explications. En lui donc puiseront aussi bien le docte imam que le *taleb* des faubourgs, en lui s'inspireront tous les exégètes orthodoxes et tous les soufis, les croyants et les illuminés, les réformistes et les traditionalistes, les hommes de pensée et les hommes d'action. Cette extraordinaire polyvalence du texte sacré signifie au moins une chose, c'est que les frontières des diverses « pensées » ne sont jamais exclusives, et la diachronie est sauve. Au niveau synchrone, la superposition des systèmes de valeurs, l'incrustation de notions anciennes, reconnues comme étant distinctives de milieux socio-ethnologiques étrangers relevant généralement de l'aire sémitique, et l'émergence à chaque époque de pensées vestigielles et de conduites parfaitement éculées, au point d'en devenir inopportunes, montre la similitude de la pensée religieuse avec la pensée mythique. Et l'islam n'y échappe pas. Le bon voisinage qu'il a su garder avec des croyances animistes, des comportements solidaires et marginaux, la tolérance vis-à-vis d'un certain nombre d'« hérésies mineures » font de lui une religion plutôt soucieuse d'« équilibre » des forces, au sens stratégique du terme, que d'eschatologie. C'est alors, aussi paradoxal que cela puisse paraître, alors que certains « fanatiques » tentent de ranimer une foi minée par l'expansion des formations sociales et leur diversité à travers le monde, que l'islam apparaît comme une force à la fois créatrice mais redoutable, sensible aux changements mais en même temps réfractaire aux destins sociaux et aux répercussions de ces changements sur les mentalités. Toutes ces facettes de l'islam déroutent, au moment où elles redeviennent prometteuses de grands bouleversements. Par ailleurs ces bouleversements signifient que la religion musulmane entretient encore, porte en elle les stigmates médiévaux de sa représentation du monde, en somme une vision du monde moyenâgeuse, des *Mittelälterliche Darstellungen*.

L'islam serait, à proprement parler, un « mythe de liaison », autrement dit un système complexe de pensées dont le contenu, la problématique, la marque sociale et les préoccupations spirituelles sont de nature « a-temporelle », alors même que les formalités de surface, les pratiques immédiates sont, elles, spécifiquement médiévales.

En quoi l'islam garde-t-il la mémoire de ces nœuds lointains ? Nous le voyons dans sa manière d'organiser l'« Au-delà », car toute religion est jugée, sinon ressentie selon qu'elle propose ou non un « Au-delà ». C'est, peut-on dire, la raison d'être de toute divinité que d'attendre que sa créature vienne lui exposer le sens de sa mission sur terre, puisque la vie sur terre, l'existence matérielle de chaque humain est un simple « séjour provisoire ». Nous ne vivons cependant qu'une partie de la religion et non le tout, ce en quoi notre point de vue doit correspondre à ce qu'il est chargé de signifier.

L'eschatologie musulmane a ceci de particulier qu'elle perpétue les rapports de domination et les privilèges existants ici-bas. Or si l'on juge, par simple hypothèse, une religion sur sa faculté de traiter l'« Au-delà », l'on peut dire que notre homme en Islam est peut-être la meilleure

manière de gagner les faveurs du Ciel. Nous partons du fait considérable que le système de la récompense est un système dynamique, psychologiquement motivant et spirituellement libérateur. Cela suppose enfin que la religion peut se soumettre à un patient travail de conditionnement social, au sens pavlovien, et que le renforcement positif, même s'il n'entraîne aucune manifestation physiologique, n'en est pas moins — à plus ou moins longue échéance — déterminant.

La religion au Maghreb participe donc à l'instauration, au maintien et à la défense de la pensée mythique de la classe sociale qui l'impose, quand bien même — pour l'islam doctrinal — les êtres humains naissent égaux (*An-nâss sawa saiyâ*). Que cette instauration se fasse implicitement, à son corps défendant, ou qu'elle se fasse au grand jour, pour les besoins de l'équilibre stratégique avec les autres systèmes de pensée, l'avantage qui en est tiré est particulièrement précieux : soumission inconditionnelle des croyants, fidélisation de leur conscience, imprégnation positive de leur âme — attente d'un « Au-delà bienheureux ». Là où l'islam n'a pas évolué, c'est du côté de la prise en considération des rapports de force entre les sexes. L'homme ne peut plus, en effet, étant donné les évolutions sociales et l'homogénéisation des besoins entre lui et sa compagne, déterminer à lui tout seul la société, laquelle tend à devenir unisexe. Le réel statut d'infériorité de la femme dans l'islam, par sa désuétude même, constitue désormais une contrainte puisque économiquement les femmes se sont (pour certaines) émancipées. Dans le cas où l'islam aurait prévenu les croyants de ne pas commettre d'injustices envers leurs co-épouses — multiples —, il reste que c'est à l'homme de choisir, de disposer de ses nombreuses épouses et d'en décider en toute âme et conscience. Autrement dit, la femme reste inférieure à l'homme en dépit de son émancipation matérielle : spirituellement, elle est toujours l'être au « sous-statut » que l'islam entretient. En fait, nous constatons que l'évolution vient de l'intérieur : la diversité des dynamiques sociales, le rôle effectif joué par la femme dans le façonnage du paysage politico-culturel de certains pays qui, hier encore, étaient sous domination, font que l'immense majorité des femmes musulmanes aspire maintenant à plus d'égalité sociale avec l'homme. Cette égalité sociale ne sera effective que lorsque la religion la permettra. Religion et politique sont étroitement solidaires de cet état de fait : lorsque le pouvoir veut promouvoir les méthodes anticonceptionnelles, il s'appuie — autant que faire se peut — sur la *Chari'â*, sur des textes canoniquement polysémiques et lance une campagne — au marketing soigné —, mobilisant ses lieutenants, ses réseaux, ses câbles et ses colonnes, ses revues, périodiques, mensuels, etc.²². La religion fonctionne donc, au moins par certains de ses aspects, comme un mythe. L'autre versant, celui de la croyance (« à l'état pur » peut-on dire !) n'en est pas moins problématique : si la femme a évolué ici-bas, et est devenue dans nombre de cas l'égale institutionnelle de l'homme, pourquoi, dans le paradis, un sort différent lui est-il réservé ? En des termes plus précis, et en supposant que l'image de la jeune Hourî offerte au croyant dans une nature généreuse (« séjour de paix », éternité,

jardins édéniques etc.) ne soit qu'un symbole et ne ressorte d'aucune prééminence basée sur le sexe, pourquoi ce même paradis est-il présenté exactement à l'image de ce qui se passe ici-bas : mêmes valeurs fondamentales, mêmes avantages, mêmes encouragements et mêmes fins ? A vrai dire, l'impression que le Paradis prolonge en l'amplifiant le Paradis terrestre et l'Enfer continue en l'amplifiant l'Enfer terrestre est un paradigme d'une force sociale évidente.

Si par contre l'islam adopte une attitude flexible, sensible au changement social, ne perd-il pas de sa force intrinsèque, au demeurant, impressionnante de jeunesse et de vigueur ? Quoiqu'il en soit, des contradictions demeurent et probablement demeureront tant qu'existera la société et tant que l'Homme Idéal, équivalent du fidèle parfait, n'aura pas fait son apparition.

A tout prendre, nous rappellerons les quelques réflexions de la fin de *Tristes Tropiques* dans lesquels l'islam nous apparaît sous le regard de l'Autre, comme une religion de « paradoxes » insurmontables par les fidèles, qui infantilise « systématiquement ».

« Sur le plan moral, on se heurte à la même équivoque d'une tolérance affichée en dépit d'un prosélytisme dont le caractère compulsif est évident. En fait, le contact des musulmans les angoisse. Leur genre de vie provincial se perpétue sous la menace d'autres genres de vie, plus libres et plus simples que le leur, et qui risquent de l'altérer par la seule antiquité ²³. »

Si le caractère compulsif est repérable, selon les termes d'une psychanalyse classique, dans toutes les religions, ainsi du reste que l'infantilisation, l'« imposition homosexuelle » (préfiguration inconsciente de l'émergence des congrégations catholiques, de chapelles, de cloîtres et de couvents dans lesquels la rigueur sexuelle est plus grande que dans l'islam), les rituels sont également distinctifs des autres religions.

Ce que l'on observe simplement, qui est spécifique à l'islam, c'est précisément le caractère immuable du dogme, alors même que l'islam prétend non seulement régir le pôle spirituel de l'individu mais aussi son pôle quotidien. Or les conditions purement matérielles ont énormément changé, ne faut-il pas revoir tout le *fiq'h* à cette lumière ? Ne faut-il pas reconsidérer la « tradition », dans son sens le plus technique, puisqu'il est admis que chaque peuple qui vit crée ses propres traditions ? Pourquoi la communauté musulmane ne le ferait-elle pas à son tour ? D'autant que l'environnement matériel, les équilibres socio-politiques, les enjeux mondiaux ne sont guère déterminés par l'islam actuellement. Religion de l'intemporel, l'islam devrait nécessairement s'ajuster du côté du temporel, renvoyer à sa chaire le *cadi*, l'imam et le législateur coranique et admettre, ne serait-ce que momentanément, la prééminence de l'homme politique dans la gestion des affaires publiques.

L'islam monolythique ne pouvait en aucune manière se permettre d'accorder quelques concessions à la pensée mythique, mais la pensée mythique survit dans les consciences, car l'islam, quelle que soit sa force, quel que soit son empire sur les individus, n'en demeure pas moins dans le refus de toutes les conduites para-religieuses. Autrement dit, à côté de la religion existe un besoin de pensée mythique chez l'individu. Ce besoin apparaît à l'occasion de ruptures plus ou moins prononcées entre cet individu et le milieu qui l'entoure. Si l'islam éprouve le besoin d'être autre chose qu'une simple répétition d'un dogme (fut-il sacré), il lui faut un jour se poser la question de son adaptation aux évolutions sociales ²⁴.

La politique

De même, parmi les mythologies maghrébines, il faut compter la prétention de certains dirigeants à une direction rationaliste des affaires temporelles de la nation. Or, dans certains pays, l'art de la dissimulation est parvenu à un niveau de science. Que remarque-t-on ? D'abord, l'esprit tribal est toujours en vigueur, il est le code et le sens. L'administration de cet esprit ne souffre aucun laisser-aller. Toute politologie maghrébine ne sera en fait qu'une simple archéologie des appartenances ethniques et tribales. Recenser le personnel politique maghrébin n'est pas difficile pour celui qui connaît les « Grandes tentes » et qui connaît leurs prolongements, leur expansion dans l'espace et dans le temps. Un réseau ramifié de relations interdépendantes s'est substitué aux joutes de l'Etat maghrébin qui n'a jamais existé sous sa forme idéale.

Il faut se rendre à l'évidence : au Maghreb, le fait politique — le Politique — est une mythologie vivace et bien ancrée, voire l'une des plus stables, car dans sa logique pérenne, elle se substitue à ce qui fait la norme de la religion : gérer le collectif dans tous ses segments, quitte à utiliser l'islam (comme religion hégémoniste) au profit de la stabilité politique et de l'auto-satisfaction des clans.

Conclusion, le « politique » n'est pas seulement l'instauration et l'exercice d'un règne (et son maintien), celui de la « contrainte nécessaire », mais aussi, et au regard de ce qui nous intéresse, l'instauration d'une pratique incantatoire de l'Ordre (de l'ordre de la magie), avec ses corrélatés de secret, de distance sociale entre les gouvernants et les gouvernés, de hiérarchisation occulte et d'échelle des privilèges. La dimension irrationnelle est à la base d'un exercice qui pourrait presque paraître illégal. Mais sa justification ici est authentifiée par le rappel du Passé, devenu subitement le projet de Demain et non pas seulement l'instance définitivement éculée ²⁵.

Ainsi, en réussissant l'amalgame de notions aussi hétérogènes que nation/peuple, guerre de libération/fête nationale, parti/nation, histoire passée/charte actuelle, caste militaire/gouvernement, religion monothéiste/tradition royale, autonomie politique/chef charismatique etc., le

Maghreb réussit un chef-d'œuvre sans pareil de ce que j'appellerai une « Création religieuse », une épiphanie, tout au moins une véritable théogonie au temps présent²⁶. Le déplacement vers le concept se veut, en cette circonstance, une simple justification — moins une justification au nom d'une quelconque histoire (elle-même sujette aux aléas des personnes à côté de ceux des événements) — qu'une véritable théodicée. Ainsi, le culte est installé, instauré dans ses fonctions explicatives des fins dernières tout à l'image de la religion, alliée naturelle du pouvoir sur les hommes.

A la théocratie ancienne, nous avons là l'expression d'un art de gouvernement qui pousse le raffinement jusqu'à asservir ceux dont la vocation est d'être les justes interprètes d'une Loi préconisant la transcendance de la parole divine et l'omniscience d'Allah²⁷.

En définitive, l'exercice « religieux » de la politique au Maghreb est une réalité. Mais une réalité de celles qu'on préfère occulter. A moins que la volonté de ceux-là mêmes qui en bénéficient ne soit pas absolument requise, puisque l'incantation est collectivement assumée, revendiquée même.

Avec la politique, les mythologies maghrébines s'enrichissent de l'un des espaces les plus sacralisés de l'Occident arabe. Paradoxalement, la fonction mythique semble d'autant mieux s'épanouir que le contexte est structurellement inorganisé²⁸. L'inorganisé est un ferment idéal à la mythologie de base. Comment la politique au Maghreb ne devient-elle pas le ferment puissant au service de cette mythologie ? Ce « Comment » là est à la source de toute propédeutique maghrébine.

De nos jours, l'un des mythes qui cherche une « régularisation sociale », un mythe en voie d'apparition, est la « maghrébinité ». Celle-ci s'échafaude dans les hautes sphères de la politique, à la manière d'un dogme nouveau. Le peuple, le premier concerné, est là encore exclu d'un choix fondamental.

La sexualité

La sexualité au Maghreb, s'il nous fallait l'interroger à la manière d'un substrat sociologique représentatif, ne peut relever que d'une mythologie de base désormais séculaire. Fragile, elle reste dans de nombreux cas déterminée par les fluctuations sociales endogènes, ainsi que par les influences allogènes parmi lesquelles — mais ce n'est qu'un exemple — l'interculturalité. Les facteurs historiques, les bouleversements techniques, l'adoption de valeurs extérieures par le biais des voyages, des mass-media et du pouvoir universel de la technologie constituent des facteurs qui influencent les comportements dans des pays dépendants comme ceux du Maghreb.

La sexualité est par ailleurs au carrefour de plusieurs plans de représentations, parmi lesquels le social bien sûr, le niveau individuel, par nécessité, mais aussi le religieux, le politique et le relationnel (commu-

nication entre deux êtres dans la monade sexuelle fondamentale, échange et ouverture dans le rapport aux autres).

Tous ces aspects — aussi divers soient-ils — ne sont que des visages d'une même réalité : *la sexualité vécue*. Cependant, cette sexualité vécue — déjà lieu de multiples anomalies fonctionnelles — s'oppose parfois à son conditionnement dogmatique, à son confinement référentiel, à son assujettissement aux lois, aux reconnaissances diverses et finalement à son embrigadement idéologique.

Cette opposition, qui très vite prend les allures d'une contradiction véritable, ressortit aussi bien au caractère phylogénétique indispensable de la sexualité comme condition d'assomption d'un besoin attachable au règne animal qu'à une logique de refoulement social, indispensable également lorsqu'il s'agit d'endiguer des passions et de les canaliser vers des œuvres sociales plus valorisées (la sublimation des psychanalystes).

Autrement dit, au moment où la sexualité, comme condition d'humanité, renvoie l'individu à des vérités fondamentales, relevant plus de l'organique que du corporel — vérités fondamentales émaillées par autant de flux pulsionnels plus ou moins anarchiques —, le *socius* se cabre en un sursaut aussi irréductible qu'efficace, où l'on découvre — *a contrario* — l'organisation intime des structures sociales porteuses de mythes. Ces mythes ont la mission informulée de conciliation des contraires par une éducation progressive de la part de l'organique dans le corps, par l'harmonisation des flux du *soma* dionysiaque avec la raison architectonique et apollinienne de la Loi et par la revendication tacite d'un droit de désir (en vertu notamment de la prééminence de la Nature sur la Culture concurrentement à la soumission effective de l'individu au « pilonnage moral » imposé dès l'enfance par la pédagogie des renforcements positifs).

Le cinquième mytheme de notre série est, dès lors, parfaitement isolé : nécessité irrépressible de la sexualité comme fondement du renouvellement de la communauté, mais nécessité également — pour d'autres raisons, au service d'autres pesanteurs — d'un respect à la lettre des injonctions religieuses. Jumelage enfin de la dimension matrimoniale avec l'irrévocabilité de la fonction reproductive.

L'autre versant de la contradiction — pendant spectaculaire, au Maghreb, du vide intersexuel — est représenté par la médiocrité du regard porté vers le partenaire où l'incongruité de la dynamique du sexuel est rarement appréhendée comme un « partage » sain entre les partenaires. Ce dédain est à tel point affiché que l'on n'a aucune difficulté à supputer la qualité de la relation intime et de ses chances d'épanouissement. Car tant que le charnel est à ce point de l'indicible méprisé, il ne faut guère s'attendre à une transformation positive des rapports entre les sexes, surtout si cette transformation n'est pas l'objet d'une épuration.

C'est pourquoi, ainsi qu'elle se présente, autrement dit souhaitée et refusée, revendiquée et honnie, valorisée et dévalorisée, pure et impure, la sexualité représente le mythe par excellence de l'ensemble des représentations maghrébines.

Les correlats de ce mythe sont, du reste, bien circonscrits : occultation de la communication réelle entre les sexes, domination d'un sexe par l'autre, séparation du sexuel ludique du sexuel reproducteur et hiérarchie morale entre l'un et l'autre.

Lorsque nous soutenions que ce mythe avait la difficile mission de concilier des contraires — en fait des versants d'une même contradiction — nous pensions bien qu'il s'agissait malheureusement des versants d'une double négation. Là encore, subsiste une ambiguïté indécomposable en l'état actuel de l'évolution mentale collective, surtout lorsque l'on sait que l'ambiguïté constitue à sa manière l'un des ferments les plus actifs du mythe.

Alors même que dans l'axiomatique populaire, la sexualité est un élément d'une importance capitale, il n'est pas rare qu'elle soit simultanément le lieu de la plus grande déviance. L'incohérence prépondérante de la mentalité maghrébine dans ce contexte vaut profession de foi, car si le sexuel n'est pleinement accepté que s'il est engendreur, il faut s'attendre à une grande recrudescence des idées archaïques, des tensions nerveuses, des frustrations et des insatisfactions affectives : autant de restrictions, en effet, par lesquelles s'inscrit définitivement une logique de l'insatisfaction et du manque, premiers stades de l'introduction d'une politique fascisante au sens reichien du terme.

Négation des plaisirs inutiles — pas autant que dans le christianisme cependant —, méconnaissance de la précocité des désirs et de leur intensité, déviation des besoins ludiques en des besoins matrimoniaux : voilà à quoi tend la philosophie de l'islam orthodoxe, en dépit de ce que l'on peut glaner — ici et là — comme lectures visant à démontrer le contraire.

Or, reléguer au fond de l'abîme médiéval tout ce qui relève de la notion de plaisir, gommer le ludique en lui substituant une pudicité canonique, taxer d'anathème des pratiques marginales — mais bel et bien indispensables — telles que la prostitution, la zoophilie et l'homosexualité, c'est se voiler la face en occultant les retombées de cette politique sur le comportement collectif. Tolérer que l'exutoire prostitutionnel fonctionne au cœur de la ville traditionnelle, afin de faciliter les ruts répétés du mâle, c'est admettre qu'il existe des archaïsmes sexistes ancestraux et que la gestion de ces archaïsmes soit laissée aux bons soins de l'endiguement mythique. Démonstrative aussi est cette honte, voire cette culpabilité qui accompagne toute consommation non-institutionnelle de la chair et l'hypocrisie qui entoure l'adultère, pourtant largement pratiqué.

Nous assistons là à ce que l'on serait en droit d'appeler — sans aucun cynisme — la « plus-value » du mythe ou encore les retombées positives du bon usage du mythe au Maghreb.

Cet avantage n'est pas symbolique, encore que dans beaucoup de cas il se réduit à une pure évocation, très lointaine de sa nature d'acte socialement discriminateur.

Font partie des négations mythiques toutes les sexualités marginales (homosexualité masculine, lesbianisme, transexualisme, zoophilie...) qui deviennent ainsi de simples anomalies, tout juste bonnes pour combler la propension « folkloristique » des littératures érotiques arabes. Concrètement, l'exercice de toutes ces sexualités tombe inmanquablement sous le coup de la loi écrite et non écrite. Hérétiques elles sont, hérétiques elles resteront aussi longtemps que survivra dans les consciences le recours à la norme restrictive doctrinale. Pour l'heure, l'échafaudage se maintient sur ses béquilles d'antan, et les partenaires des deux sexes — pour une fois solidaires dans l'adversité — continuent à se chercher dans un brouillard touffu alimenté de nouveau par des querelles de clocher : modernisme/traditionalisme, centralisme/particularisme, légalisme/hérétisme.

En remarque subsidiaire, signalons le caractère superficiel de l'apport attendu des réformes locales, des courants de pensée, des influences de l'école, de l'eurocéentrisme, de l'industrialisation et de l'urbanisation, ainsi que des médias en ce qui concerne la quête amoureuse, bien timide encore.

Les clercs sont partout. Parmi les intellectuels, parmi les religieux, parmi les politiciens, parmi les fonctionnaires, tous garants de l'Ordre et de sa continuité.

Ce que nous avons tenté de montrer, c'est que le cléricalisme n'est pas une fonction, — même s'il fleurit plus naturellement autour du vecteur professionnel — mais un état d'esprit, une mentalité.

En effet, la fonction peut s'interrompre, le mandat de l'élu s'achever, l'activité du missionnaire peut cesser, mais le cléricalisme, lui, survit à toutes ces ruptures ponctuelles. Le cléricalisme relève plus d'une disposition mentale, d'une sorte de système inconscient et étendu au nom duquel des pratiques archaïques prennent tout leur sens et fonctionnent, que d'une stratégie, au sens conventionnel du terme.

Il y a ceux, cependant, que la fonction oblige littéralement à adopter plus que d'autres une attitude cléricale. Ainsi le politicien besogneux, le religieux traditionaliste, le fonctionnaire gâteux, le père à la maison, le frère dans la rue : chacun à sa manière défend un Ordre, ordonne une suite à la chose, s'ébroue face à l'incertitude de sa position.

C'est pourquoi, à l'heure où la conscience de soi se raffermirait peu à peu, le Maghreb arabe se ferme sur ses idéaux contradictoires, encercle le Moi individuel dans une multitude de conventions et contribue ainsi à étouffer la disponibilité créative des consciences.

L'ambivalence, le malaise, l'angoisse sourde semblent être les freins subjectifs et, pour la caste des intellectuels, la condition de « dépassement ».

Le mythe, cette substance molle qui colle à tout, sévit dans les jointures du social précisément si le « dépassement » dont il s'agit ne s'associe pas à la notion de collectivité et fonctionne seulement comme

un « dépassement individuel ». Car, que faire d'un dépassement individuel ? N'est-il pas plus salubre de le mener *ensemble* ?

Mais que constate-t-on, au-delà de l'aperception intellectuelle du « dépassement »²⁹ ? Nous constatons que les « dépassements collectifs » — alors même qu'ils semblent avoir la faveur des pouvoirs politiques —, ne sont guère plus que des nécessités conjoncturelles, une sorte d'émulsion momentanée dans le corps social qui se vide, à plus ou moins long terme, de son contenu révolutionnaire. Les velléités de changements et de transformations radicales de la société maghrébine apparaissent souvent après-coup comme de faibles tentatives évolutionnistes. C'est alors que l'« ambiguïté », comme « arme théorique », devient l'instrument par lequel les populations se libèrent des fatuités politiques ainsi que de la casuistique religieuse, toutes deux envahissantes. L'« ambiguïté » peut être fluide ou statique. Elle est fluide lorsque le corps social la prend à son propre compte et se charge de la faire évoluer (cas des « révoltés du pain » comme on a appris à les nommer, cas des troubles étudiants au Maroc, cas des luttes renouvelées des minorités, etc.). Elle est statique lorsqu'elle est proposée comme « modèle » par le pouvoir central, est appréhendée comme une contrainte supplémentaire par les communautés concernées.

Exemples concrets d'« ambiguïté Institutionnelle » au Maghreb :

— le modèle type d'éducation des jeunes actuellement est celui d'une génération passée, ayant entre cinquante et soixante-dix ans aujourd'hui, et qui, pour avoir été sous les divers jougs du colonialisme, continue à perpétuer des modèles éducatifs révolus, devenus caducs puisqu'ils ne prennent pas en ligne de compte la « décripation » des jeunes après les indépendances. Transfert univoque des frustrations passées ;

— la position de la femme est, pour sa part, un symbole. Ce symbole est doublement connoté, d'abord parce que la démagogie entoure la femme d'un nuage trompeur fait de louanges, de panégyriques édulcorés en certains endroits (cf. textes officiels, poésie populaire, romances, littérature, plates-formes politiques et autres productions idéologiques) et de promesses toujours différées. Mais son statut réel et sa condition d'existence matérielle sont loin d'être satisfaisants ;

— la sexualité est à la base de toutes les dynamiques sociales, qu'elles soient individuelles ou collectives : les grands textes le préconisent clairement :

« Vos femmes sont pour vous un champ de labour : allez à votre champ comme vous le voudrez... » (le Coran, II, 223).
[Aussi] « Elles sont un vêtement pour vous, vous êtes, pour elles, un vêtement » (le Coran, II, 187).

Les commentateurs les plus misogynes l'admettent également, quand bien même ils s'ingénierent à la limiter durant les siècles du califat et de l'expansion impériale. Mais cette sexualité est aujourd'hui tout à fait taboue, interdite, « sale » et surtout habitée par une quelconque démonie

impure. La réalité est cruelle avec la femme et dans bien des régions du Maghreb, hormis quelques îlots d'exception, le couvre-feu est à 20 heures précises. Au-delà, une femme qui sillonne la rue est une prostituée, une traînée que le badaud peut insulter librement sans rien craindre d'autrui.

L'homosexualité est décriée, mais seule l'homosexualité passive est visée : cette dernière semble remplir un rôle non négligeable dans la sexualité vernaculaire, mais se couvre de ridicule une fois la chose sue. L'hermaphrodite (*al-khuntâ*) serait le personnage le plus représentatif (dans sa double appartenance même) des mœurs contradictoires actuellement envisagées par la conscience populaire afin de résoudre le problème. Alors qu'elle est imagination, création, source de vie et d'épanouissement multipolaire, la sexualité est contrôlée, policée, son flot endigué, sa pulsion de base (tout ce qui a caractère de libido) est déviée. Tout fonctionne en effet comme si en maîtrisant le libidinal, la société, adoptant ainsi une conduite reichienne, allait définitivement maîtriser et contrôler la conscience des gens. La seule sexualité non refoulée (acceptée sous le manteau) est bien la « sexualité des manuels » qui fonctionne de fait comme une soupape de sécurité, le lieu de la résorption des tensions individuelles. Nous pensons notamment aux petites brochures d'érotologie (du genre déjà par trop classique de *Ar-Rawadh al-Atâr fi Nuzhati-al-Khatâr* du Cheikh An-Nafzaoui) que l'homme et la femme achètent avec les courses du vendredi.

Le recours aux bayadères du lupanar est encore une exclusivité masculine. Les obscénités jouent, on le sait, le rôle d'un *substitut verbal* d'une action, d'un passage à l'acte inéluctablement dévié.

L'énumération de toutes les anomalies maghrébines entourant la sexualité serait trop longue et — comme toute énumération — fastidieuse. Ce qu'il est important de signaler, c'est que la sexualité est l'une des mythologies les plus persistantes au Maghreb, en dépit de ce que pourraient prétendre les idéologues de l'islam, récitateurs d'un dogme dont la cristallisation dans l'*homo islamicus* est si lointaine de la réalité quotidienne qu'elle ne vaut même pas la peine d'être évoquée, si peut-être, mais à titre précisément d'*idéal* irréalisable !

Paris, avril 1985.

NOTES

1. « Reconnaissons [...] que l'étude des mythes, dit encore Lévi-Strauss, nous amène à des constatations contradictoires », et, guère plus loin : « Si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage, et au-delà » (pp. 229-230), In Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, « La structure des mythes », pp. 227-255.

2. In *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1951, 7^e édit., introd. XIV.

3. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, coll. Idées/NRF, (1971) - « Essai de définition du mythe », pp. 14-18. Relevons cette remarque de M. Eliade, qui remplace le mythe dans son contexte de production culturelle : « Le mythe est une réalité culturelle extrêmement complexe, qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples et complémentaires » (p. 14).

4. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 64. La littérature portant sur les mythes, leur nature et leur fonctionnement est à tel point développée qu'il est vain de proposer une bibliographie, même succincte : pour la seule saisie de notre propos citons seulement deux titres parmi tant d'autres : 1) J.-Ch. Pichon, *Histoire des mythes*, Paris, Payot, 1971, 282 p. ; 2) article « Mythe » dans *l'Encyclopaedia Universalis*, a) approche ethno-sociologique, b) mythes et logos, c) l'interprétation philosophique, tome II, pp. 526-537.

5. Communauté des Croyants dans la religion musulmane.

6. « Qu'est-ce qu'un mythe, aujourd'hui ? s'interroge R. Barthes dans les *Mythologies*. Je donnerai tout de suite une première réponse très simple, qui s'accorde parfaitement avec l'étymologie : *Le mythe est une parole*. » *Mythologies*, Paris, Ed. du Seuil, 1957, p. 193.

7. Cf. E. Cassirer, *Langage et mythe*, à propos des noms de dieux, Paris, Les édit. de Minuit, 1975, 125 p.

8. « Parce que l'Intellectuel Incarne un magistère et une mission dans la société, il devient un témoin gênant pour le politique au pouvoir. Lors même que le Ciel a été soustrait à sa compétence, il se meut dans l'ordre des vérités éternelles et reste donc conscience face à la violence du pouvoir » dit H. Djait, dans *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, 287 p.

9. Cette conscience malheureuse, Jacques Berque l'a à maintes reprises évoquée dans ses écrits : « ... trop souvent, la situation faite à l'*Intelligentsia* est si pénible, que c'est elle qui incarne, plus encore qu'elle ne le conçoit ni ne l'exprime, la crise des temps ; victoires anxieuses, vertus traquées, pesanteur du passé, agression, tout ensemble... et séduction de l'étranger ». (*Les Arabes*, Paris, Ed. Sindbad, 1979, 188 p.).

10. *Op. cit.*, p. 273.

11. En dépit de son importance et à cause notamment de la rareté des écrits de femmes, le problème de la prostitution, comme drame collectif, n'a finalement intéressé qu'un nombre réduit de chercheurs. Il faut signaler le travail de Z. Bittari, *O mes sœurs musulmanes, pleurez !* (Paris, Gallimard, 1964, 217 p.) qui donne le ton. La prostitution a été mieux étudiée dans la société égyptienne. Outre un travail anonyme datant des années trente, celui de Naoual El Saadaoui (Ferdaous, *Une voix en enfer*, Paris, Ed. des Femmes, 1982, 219 p.) a récemment retenu l'attention. On y lit ceci : « Bayoumi et ses amis ne connaissaient pas ta valeur, car toi-même tu ne connais pas ta valeur, car toi-même tu ne connaissais la valeur de personne ! L'homme Ferdaous, n'apprécie pas la valeur de la femme et c'est à la femme de déterminer sa personnalité. Aussi précieuse que tu sois, l'homme ne reconnaît ta valeur que s'il paie, et s'il n'a pas d'argent, il volera chez les autres, pour t'avoir ! » (125). Voir également du même auteur : *La face cachée d'Eve*, la femme dans le monde arabe (Paris, Ed. des Femmes, 1982, 411 p.). Le rapport de la femme à l'argent est traité par Fatima Mernissi dans *Sexe, idéologie, Islam* (Paris, Tierce, 1983, traduit de l'américain par D. Bavier et A.M. Pelletier) : « Un homme respectable n'est pas seulement un homme qui maîtrise une certaine puissance économique, c'est aussi un homme qui maîtrise le comportement sexuel de sa femme, de ses filles, de ses sœurs... » (173).

12. « La cause de la femme tient à celle de la jeunesse par des liens à la fois sensuels et moraux. L'âge au mariage est celui des plus grandes exigences d'intégrité. Or la ségrégation des sexes, l'inégalité d'évolution des partenaires ont posé des problèmes que la génération présente n'a pas encore résolus : elle n'ose même les aborder que dans quelques-uns seulement de ces pays », J. Berque, *Les Arabes*, « Le mal de la jeunesse », p. 188.

13. Encore que de nos jours, la femme ne se fait plus enterrer vivante, elle n'est plus vendue sur la place publique, elle n'incarne plus, à ses dépens, la honte de la famille et on ne la rend plus responsable d'un malheur survenu au sein de la famille. Notons que les structures féodales et patriarcales de la société maghrébine auraient pu infléchir la vision de la femme vers des pôles plus archaïques encore.

14. Une étude des supports imaginaires, de l'obscénité et du geste obscène au Maghreb montrerait, sans doute, l'archétype dérisoire et ambivalent qu'occupe la femme, à travers le mythe de la Mère.

15. Cf. notre texte : « La stratégie des apparences », in *Algérie Actualité* (hebdomadaire algérien), semaine du 21 au 29 février 1985.

16. Cf. les écrits de Fadela M'Rabet, Fatna Aït Sabbah, Aïcha Lemsine, etc. Significative, mais à nuancer cependant car, n'étant ni texte idéologique, ni manifeste littéraire, ni plate-forme de combat, ni écriture de recherche, la littérature féminine au Maghreb reste cantonnée pour l'essentiel dans une sorte de « littérature réactionnelle ». C'est pourquoi on l'aurait définie comme un « cri de révolte ». Est-ce en cela qu'elle est précisément significative, puisqu'elle symbolise la contrainte culturelle dans laquelle se trouve la femme par rapport à l'homme, lui dont la production intellectuelle continue à se diversifier et à s'enrichir sur le plan qualitatif ?

17. Pour de plus amples détails, cf. notre travail « Le tabou de la virginité au Maghreb : une approche psychanalytique », Paris, Laboratoire de Psychanalyse, université Paris VII, 1980, 353 p. (thèse comptant pour le Doctorat de psychologie clinique et psychanalyse).

18. In *L'Homme*, rev. française d'anthropologie, t. II, janvier-avril 1962, n° 1.

19. *Idem*, p. 72.

20. *Idem*, p. 80.

21. *Idem*, p. 89.

22. En terme d'Islam, les symboles de l'indépendance d'un Etat sont matérialisés par la possession d'une « monnaie », frappée à l'effigie du Seigneur, et la jouissance du Droit de la *khotba* du vendredi dans le *djâmil* (ou grande mosquée). Citer le nom du Prince, lors de la *khotba*, signifie dans le langage de la politique intérieure que l'on reconnaît son autorité ; ne pas mentionner son nom signifie au contraire que le pouvoir clérical et le pouvoir politique ne sont pas dans les meilleurs termes. Il arrive que ce geste préfigure un changement d'alliance ou la déchéance du seigneur régnant.

23. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955, p. 481.

24. Ce qu'il fait quand les accommodements sociaux semblent inéluctables : « Le voile, la circoncision, observe B. Etienne in *l'Algérie, culture et révolution*, (Paris, Seuil, coll. L'Histoire immédiate, 1970, p. 135) pratiques aussi profondément méditerranéennes que musulmanes, sémites, perdurent et l'adoption, interdite par le Coran, est largement pratiquée en raison de l'existence de nombreux orphelins de guerre. »

25. « Le Raïs est plus que le sommet d'une pyramide de pouvoirs, il est le souverain quasi monarchique, cette souveraineté qui faisait que, lors même qu'un ministre détenait tous les ressorts du pouvoir, un chiquenaude du souverain le dépossédait de la puissance et de la vie. Despotisme signifie aussi : secret des décisions, primauté du désir sur la loi fixe, importance des individualités et, comme arrière-fond, le plaisir animal du pouvoir. » (in *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, de H. Djaït, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 274).

26. « Aujourd'hui le folklore et l'exploitation abusive de l'héroïsme guerrier, dit Ch. Bonn, in *La littérature algérienne de langue française et ses lecteurs* (Montréal, Ed. Sherbrooke) sont devenus les deux mamelles de certains pays au Maghreb » (p. 227).

27. Phénomène observé par un grand nombre des chercheurs dont B. Etienne, déjà cité, qui écrit : « ... sans tomber dans le césaro-papisme, le pouvoir politique contrôle complètement les champs religieux... » (*Op. cit.*, p. 142).

28. Détail mineur, mais significatif du fonctionnement mythique et religieux de la politique : la pose de stèles, les cérémonies d'inauguration, toute bénédiction de mémorial d'importance, ainsi que les commémorations d'anniversaires exigent la présence du clergé alors que chacun connaît l'interdiction formelle de l'Islam visant l'adoration animiste.

29. Le mot « dépassement » est à prendre ici exactement comme un synonyme d'« effort », ou plus précisément comme une traduction de la notion d'*Ijtihad*, notion arabe riche d'une tradition ancienne et qui signifie « étude », « assiduité », « travail », « réflexion », etc.

TRANSFORMATIONS DE LA RELIGIOSITE POPULAIRE IRANIENNE

Djafar ATTARI

Avant l'intégration au marché mondial, le sacré jouait dans la société iranienne un rôle de régulateur, il normait les relations conflictuelles par les règles de ce qui se concevait comme justice (*dâde, harhe*), juste rétribution des partenaires sociaux. L'injustice (*zolm, sétam*) discréditait le pouvoir, le désacralisait, le privait de sa légitimité ; le bon prince était celui qui faisait preuve de « justice et de largesse » (*dâde o dadèche*, chez Ferdowsi par exemple), qui rendait son dû à chacun, supérieur et inférieur, qui garantissait l'ordre et assurait la prospérité (*âbade kardane*). Le sacré était le ciment des relations communautaires, scellait l'appartenance à un groupe social (tribu, village, ville, quartier, secte, religion, etc.), donnait sens à la vie quotidienne, rendait acceptables maux et fléaux, justifiait la place assignée dans la hiérarchie sociale, condamnait toute entorse aux normes communautaires, légitimait la révolte contre l'injustice et l'oppression (*zolm o sétame*), mettait un frein à la démesure du pouvoir, contribuait à l'équilibre social que le débridement des appétits individuels aurait mis en péril (extorsion de taxes indues, pillage par les tribus, etc.). La religiosité communautaire avait pour fonction de préserver l'équilibre fragile des communautés. Elle reflétait la nécessité de collaboration entre les fractions de la communauté pour permettre sa reproduction, assurer la survie de l'ensemble social face aux menaces internes et externes, rendre tolérable une vie souvent à la merci d'événements imprévisibles. Facteur d'intégration, partie intégrante d'une identité capable de rappeler à l'équité un pouvoir oublieux de ses limites, et au sein de la communauté, de rappeler à ceux « d'en haut » leur devoir envers ceux « d'en bas », la religiosité conférait un sens à la vie, à la mort, aux moments cruciaux

de l'existence, leur donnait une densité ontologique à la mesure de leur importance.

Avec la périphérisation, on assiste à la destruction des communautés traditionnelles : changement de type de propriété (passage de la propriété « féodale » à la propriété individuelle), disparition des formes d'organisation collective du travail, bouleversement de la hiérarchie sociale (disparition des latifundistes comme classe dominante), métamorphose de la ville (lieu de consommation du surplus rural elle devient lieu de redistribution de la rente pétrolière), destruction des équilibres anciens, rupture des anciens mécanismes de production du pouvoir, disparition des tribus d'où sortaient les dynasties, par suite de la sédentarisation forcée puis de la Réforme agraire, etc.

La périphérisation destruit les communautés traditionnelles (rurales, urbaines, tribales), dégage l'individu de contraintes qui par moments pouvaient l'étouffer mais qui l'encadraient, établissaient des repères, donnaient sens à la vie. Elle bâtit une « nation » dont les parties sont uniquement liées par l'Etat, où la bourgeoisie nationale n'existe que de nom, où l'ancienne économie, basée sur l'agriculture, subit de plein fouet les effets pervers de la dépendance. La nouvelle nation n'est en fait qu'un agglomérat d'individus déstructurés, une poussière d'êtres voués à la désidentité, au déracinement, à la déréliction, à la démesure. En outre, l'éclatement de la société, avec l'enrichissement effréné d'une minorité culturellement extravertie et économiquement dépendante accroît le traumatisme de la majorité. Celle-ci ne se reconnaît ni dans l'Etat, ni dans la nouvelle classe dirigeante dont les intérêts et les représentations l'amènent à rejeter en bloc les couches populaires, leur culture, leur manière d'être, leur conception globale de l'existence.

La religiosité populaire se distingue de l'ancienne, communautaire, par un certain nombre de traits. L'ancienne avait pour fonction de préserver l'équilibre communautaire (face à l'Etat et à la classe dominante locale), la nouvelle n'est pas univoque : elle peut être soit ouverture vers l'avenir, sur un monde élargi, soit aussi, au contraire, par désespoir, fermeture sur soi. La nouvelle religiosité populaire est marquée par une ambivalence qui tient à sa nature : quête du sens par la transformation des relations sociales (signification, pour les couches populaires, de la révolution) elle est devenue, avec l'échec de la révolution et la mainmise du clergé sur l'Etat, hargne, refuge dans l'idéologique et l'imaginaire purs.

La précarité de la situation des classes dominées de la périphérie, le déracinement, la perte des références, l'afflux vers les villes, le relâchement des liens familiaux, l'anonymat de l'urbain, etc., auraient pu devenir le terreau d'une nouvelle identité collective, et remettre en cause les relations économiques de la dépendance. C'était une des possibilités de la révolution iranienne qui n'a pu se concrétiser. D'où le reflux des couches populaires vers le clergé, le retour désespéré à une vision communautaire qui se raidit d'autant plus que l'ancienne communauté s'est irrémédiablement décomposée. Les chimères remplacent la réalité, le rêve tourne au cauchemar. L'ancienne religiosité respectait les pré-

rogatives des uns et des autres (le « dû » des couches inférieures et la primauté des supérieurs). La nouvelle est instable, portée par l'espérance ou le désespoir, par la démesure d'ambitions détachées du réel, par un éréthisme dont l'orientation n'est pas fixée. Canalisée, elle peut faire œuvre constructive ; laissée à elle-même, elle débouche sur le fantasme, l'irréel, la volonté d'en finir avec le monde, au besoin par sa propre suppression, par le suicide (sens nouveau du martyrisme).

Autre trait qui distingue les deux religiosités : dans l'ancienne, l'identité communautaire allait de soi, elle était une évidence non remise en cause sauf dans des cas-limites (transformations de l'islam par suite de l'invasion mongole par exemple). Mais même dans de tels cas, la société digérait progressivement l'envahisseur dont la culture était moins structurée, dont la civilisation matérielle était moins développée. Par contre, avec la périphérisation, l'identité collective est mise en danger de mort ; une nouvelle civilisation, matériellement très supérieure, prend d'assaut la société, induit de nouvelles relations sociales, bouleverse les rapports de domination traditionnels, les remplace par des rapports impersonnels, basés sur l'argent, le marché, le pétrole. L'identité collective en souffre d'autant plus que les nouveaux rapports de domination laissent peu de place, peu d'espoir, aux couches inférieures. La nouvelle religiosité se donne pour tâche de rendre une identité aux masses populaires, de les constituer en ensemble cohérent et homogène, de leur conférer une dignité nouvelle par l'affirmation de leur culture face aux couches extraverties, de revendiquer une société plus juste, moins inégalitaire, au besoin en remettant en cause les relations politiques globales. L'ancienne religiosité protégeait le « bas » contre le « haut », la nouvelle cherche à re-bâtir une identité, à résister aux assauts de la périphérisation, à reconstruire des relations sociales où le « peuple » puisse trouver sa place. Pour la première fois, la religiosité cherche à faire de l'ensemble éclaté des classes inférieures, un « peuple » unifié.

L'ancienne religiosité était fragmentée, un peu à l'image des communautés qu'elle exprimait ; chaque région avait son patriarche, pôle d'imitation, chaque *imamzadeh* articulait les aspirations des communautés rurales, les processions, les *tâziehs*, reconstituaient le drame de Karbelâ et re-soudaient la communauté dans le dolorisme, dans le culte des saints, dans la vénération du panthéon chi'ite, souvent délaissé par les ulémas. La nouvelle religiosité appartient aux jeunes ; ses protagonistes sont des jeunes, souvent issus de clercs ; eux-mêmes sont laïcs et ce qu'ils professent est mal vu des clercs qui y voient une atteinte à leurs privilèges, une ouverture coupable vers le monde, stigmatisée comme ouverture vers l'Occident. Par ailleurs, cette religiosité est tendue vers l'unité ; d'où la volonté de se doter d'un dirigeant unique (le Guide) qui doit symboliser l'unité retrouvée, la rupture avec la dispersion et la désagrégation qu'imposait la dépendance. Cette volonté d'unité, de se constituer en nation pour prendre part à la construction de la société, s'écarte du chi'isme traditionnel, manifeste jusque dans son échec, la différence radicale entre religiosités traditionnelle et nouvelle, sommairement dite

fondamentaliste. En fait, le fondamentalisme est un avatar de la religiosité nouvelle : il n'atteint les masses que lorsque, dans une conjoncture historique donnée, le salut par le développement n'est pas possible, lorsque les conditions socio-politiques rendent vain tout projet constructif pour la société : la révolution iranienne a débuté par le rêve d'une société nouvelle, affranchie des liens de la dépendance, où serait réaménagé l'ensemble des relations sociales. L'échec de ce mouvement, la fin du rêve d'un monde nouveau, a conduit une partie des masses à se réfugier dans l'outre-monde pour embrasser la félicité éternelle et à donner vigueur au fondamentalisme. Le fondamentalisme, en tant que mouvement social, apparaît comme échec de l'islam constructif, conséquence de cet échec.

La quête de l'unité, l'aspiration à une identité active, la projection des désirs dans le Guide, tous ces aspects sont marqués du sceau de l'ambiguïté : la religiosité dans le déracinement est aussi religiosité du déracinement ; elle porte en elle l'empreinte de cette dualité consubstantielle : d'une part, volonté de s'affranchir du mal-être consécutif à la destruction, et de l'autre, possibilité de déviation, attrait de l'abîme, aspiration à refuser les difficultés, à trouver leur solution ultime dans et par la mort, ou, ce qui revient au même, à se réfugier dans un mental déserté par la vie, figé dans le refus du monde extérieur, se complaisant dans la pure négation. La deuxième éventualité advient d'autant plus inmanquablement que la promesse de développement, la reconquête du sens, ont débouché sur le néant.

Un trait spécifique encore de la nouvelle religiosité est son rapport au pouvoir. Certes, dans la religiosité traditionnelle, la méfiance pour le pouvoir était toujours présente, et, même au sein de la communauté, la religion des gens d'en bas n'était pas identique à celle des gens d'en haut. Alors qu'en bas, on insistait sur la justice, sur la nécessité d'un partage équitable des biens, en haut on exigeait l'obéissance au pouvoir (même injuste), on donnait à la passivité, à la résignation, une valeur éminente, on sacralisait le pouvoir. Pourtant, les solidarités verticales étaient bien présentes ; la représentation que la société avait d'elle-même était celle d'une reproduction à l'identique des relations sociales ; il était impossible de les changer notablement dans des conditions historiques marquées par la stabilité des techniques et par la rigidité des rapports économiques. La nouvelle religiosité entretient, malgré ses apparences archaïques, de nouvelles relations avec le pouvoir. Elle régénère les figures archétypales du chi'isme, comme Hossein, pour lutter contre le pouvoir injuste (cf. Paul Vieille, « L'institution chi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution », *Peuples Méditerranéens*, 16, juil.-sept. 1981) et leur donne un sens nouveau. Hossein n'est plus seulement le juste malmené par une inexorable fatalité en vertu d'une structure immuable du réel qui voudrait que le bon soit toujours piétiné par le mauvais ; Chariati exploite ce thème pour redonner souffle au chi'isme dans la lutte engagée contre le pouvoir Pahlavi, il nomme le chi'isme ancien, celui d'avant la dépendance, chi'isme safavide et l'oppose au chi'isme alavide, celui d'Ali. Double et caractéristique mouvement ; rejet

du passé chi'ite ramené à la catégorie du pouvoir injuste (safavide) et apologie du nouveau chi'isme révolutionnaire déjà dans l'air du temps (sinon la notion n'aurait pas rencontré d'écho) qui devient une arme de lutte contre le régime, incarnation du mal parce qu'il dépossède la société de son identité et n'apporte rien qui puisse remplacer avantageusement l'ancienne identité. Le pouvoir Pahlavi, simultanément acteur de la périphérisation et expression passive d'une structure de domination mondiale dont il n'était lui-même qu'un rouage, détruisait les identités communautaires de jadis et, dans le vide ainsi créé, ne plaçait qu'un double fantôme :

- la boulimie consummatoire poussée à ses limites ;
- la répression comme instrument de contention de cette boulimie et comme équivalent fonctionnel de l'ancien système d'intégration communautaire.

A cette double tentative, ressentie comme une intolérable agression, le nouveau chi'isme oppose un double refus : refus d'une consommation passive dans l'injustice ; refus de la répression, volonté d'auto-affirmation dans la liberté. Ces deux exigences peuvent déboucher sur deux solutions contradictoires : soit une répartition plus équitable au sein d'une nouvelle organisation, soit la préservation du système et le refuge dans un imaginaire qui dénie toute légitimité au réel, mais, dans son refus même, laisse ce réel se reproduire. La première tendance n'a pas résisté longtemps à l'assaut de la seconde ; parce que l'économie « nationale » ne pouvait plus se reconstruire dans une conjoncture mondiale de transnationalisation et que la « bourgeoisie nationale » ne pouvait plus exister. Le nouveau chi'isme, dans sa fraction développementaliste, porteuse d'avenir, n'a pu ainsi réaliser son projet. Alors qu'un espoir diffus d'amélioration des conditions de vie des couches populaires animait la société entière, que l'écrasante majorité était prête à des sacrifices pour briser avec la dépendance, la structuration globale de la société a démenti cette aspiration et la société a opté, à son corps défendant, pour la seconde solution, s'est vue déposséder de son désir de liberté au profit d'une idéologie du pur et de l'impur.

Un trait distinctif de la religiosité nouvelle est son attitude face au répertoire symbolique du chi'isme. Chariati oppose la figure paradigmatique d'Ali, le premier imam, au pouvoir injuste incarné par le chi'isme officiel, le chi'isme safavide. La figure légendaire d'Ali est celle du juste qui refuse de collaborer avec l'injuste mais qui, pour préserver l'unité de la communauté, accepte l'isolement et le silence pendant de nombreuses années jusqu'au jour où le califat lui revient. Une fois au pouvoir, il exerce inflexiblement la justice dans l'austérité, voyant dans l'enrichissement des uns la cause du dénuement des autres. Ali symbolise la juste austérité opposée à l'injuste et indécente opulence des nouveaux riches au temps du chah. Pendant la révolution, c'est la figure de Hossein qui est glorifiée. Hossein approuve la révolte sans compromis, va jusqu'au sacrifice suprême pour défendre ses idées et instaurer l'« ordre bon ». Tout martyr porte en lui un Hossein qui revendique la prééminence du

vrai sur le réel entaché de corruption : à la quotidienneté peccamineuse mais non dépourvue de délices du temps du chah, s'oppose l'austérité sans compromission de Hossein l'inflexible. Après le renversement de l'Ancien Régime, l'établissement du nouveau pouvoir, la guerre, la mainmise du clergé rhomeyniste sur l'Etat, se discerne une évolution, très caractéristique ; d'une part la figure de Hossein est mobilisée par le nouveau pouvoir pour galvaniser les jeunes et les envoyer au front. Hossein qui était promesse d'un ordre juste grâce au martyr, devient Hossein contraignant au sacrifice de soi par la culpabilisation ; l'ordre juste est reporté dans l'autre monde. Hossein devient mortifère, incarne la légitimité étatique face à une société de plus en plus réticente à la guerre. A cette vision étatisée de Hossein, les gens opposent trois représentations : certains, surtout dans la classe moyenne des lettrés islamiques comme le groupe Bazargan, arguent que Hossein, jusqu'au dernier moment, a refusé une guerre suicidaire, qu'il était même sur le point d'y renoncer totalement si on ne lui imposait pas le serment de fidélité (*bey'ate*) à Yazide. Ce n'est qu'après le refus de cette condition minimaliste (la position maximaliste était le départ de Yazide) qu'il engagea un combat dont il savait l'issue fatale ; Hossein donc, ne cherchait pas la guerre, elle lui a été imposée et le pouvoir actuel, qui poursuit la guerre envers et contre tous, ne peut se prévaloir de l'exemple de Hossein pour nourrir les canons de la chair des jeunes.

La réaction la plus typique provient des couches populaires : à Hossein étatisé qui prône le martyr, elles opposent Ali le juste qui exige avant tout l'équité : « Etablissez la justice, rendez aux démunis leur dû (*harhe*), tenez la promesse d'une juste répartition des biens ; alors on se battra contre l'ennemi. » Ali est devenu, face à un nouveau pouvoir, le symbole de la revendication d'un ordre juste où chacun recouvrerait le dû dont le nouveau régime l'a spolié. Une autre réponse des couches populaires est d'opposer à la démesure d'un pouvoir qui se repaît du sacrifice des jeunes, le cas de Hassane le clément, le deuxième imam. Les deux frères Hassane et Hossein incarnent deux types de sensibilité religieuse tour à tour valorisés selon la situation et la position des masses populaires en face des événements. Hossein est glorifié pour sa bravoure, son dévouement jusqu'au sacrifice à la justice et sa totale abnégation ; Hassane incarne la douceur de celui qui tient compte de la réalité, accepte le compromis sans se déshonorer, cherche d'autres voies que celle de la guerre ouverte. Dans une guerre qui n'en finit pas, il faut, dit-on, prendre le parti de Hassane qui sauve l'honneur par la paix, qui met fin aux hostilités au risque de se compromettre avec un régime injuste (comme le fit Hassane avec les Ommeyyades), dans l'attente de temps meilleurs, d'un avenir plus faste où la justice puisse être rétablie. Hassane, le frère aîné, figure seconde du panthéon chi'ite, se trouve ainsi remis à l'honneur pour légitimer les revendications de paix des couches populaires lassées de la guerre. On sait par ailleurs que, dans le sunnisme populaire, Ali joue le rôle du Juste en lutte contre l'injuste répartition des biens ; il entend unifier la communauté islamique en

légitimant les aspirations des plus démunis, des déshérités. On est ainsi conduit à s'interroger sur la fonction de la religiosité populaire par rapport à la religiosité savante. Alors que dans le chi'isme, Ali est une figure de première importance (gendre du Prophète, premier imam, père de Hassane et de Hossein, les deuxième et troisième imams), dans le sunnisme savant, il n'est que l'un des quatre califes « orthodoxes » (*râchédine*), figure certes estimée mais non sacralisée. Le sunnisme populaire lui confère ainsi les mêmes fonctions que le chi'isme populaire, en fait une figure charismatique et hiératique fondamentale. Cette similitude entre les religiosités populaires des sociétés sunnites et chi'ites est remarquable. Et correspond inversement à une autre similitude. Dans le cas du sunnisme, malgré quelques tiraillements, l'intelligence entre le pouvoir et les ulémas est un fait souvent relevé ; dans le cas chi'ite, malgré bien des péripéties, la règle est de conflit/concours et de consensus de fait entre hiérarchie cléricale et pouvoir (voir Ch. Akhavi, *Religion and politics in contemporary Iran*, N.Y., 1980). Ici et là, Ali représente la justice dans un monde injuste. Aux assauts de la périphérisation, les masses, marginalisées, ripostent aujourd'hui en glorifiant « leurs » saints.

Il serait temps de se demander s'il n'y a pas à la périphérie émergence d'une nouvelle religiosité populaire qui se sert de symboles apparemment hétérogènes (le Christ et Marie en Amérique latine, Ali et Mahomet en Islam sunnite, Hassane, Hossein et Ali dans le chi'isme, le vaudou au Brésil, etc.), pour protester contre les effets sociaux globaux de la dépendance. Tant que les études religieuses se cantonneront à relever des traits plus ou moins abscons de la religiosité savante, elles seront complices des classes hégémoniques et dominantes et resteront prisonnières de schémas mentaux qui n'ont aucun écho dans la religiosité populaire et expriment, par leur sinieuse complexité, une vision aristocratique des rapports sociaux ; ainsi, les doctrines qu'a savamment étudiées Henri Corbin ne sont partagées que par une dizaine de doctes chi'ites ; elles leur servent à se distinguer d'« ignorants » dont le sentiment religieux, soi-disant superficiel et simpliste, est implicitement ravalé à la catégorie de « foi du charbonnier », et déclaré illégitime. La reviviscence des religiosités populaires exprime à la fois la protestation des masses contre un ordre mondial qui les écrase et la fragilité de cette protestation.

Le nouveau type de sacré populaire qui émerge à la périphérie est une réalité double qui recèle de multiples virtualités : il est, en un sens, le dépassement de la situation intolérable faite aux laissés-pour-compte de la dépendance ; en lui s'affirme une nouvelle prise de conscience (*l'âgâhi* de la révolution iranienne). Il est apparemment en retard sur le transnational qui s'affirme sur la scène mondiale, dont la remise en cause ne saurait s'effectuer dans une société isolée, encadrée par un Etat qui tire sa substance de la mondialisation des rapports économiques (l'Etat pétrolier par exemple). Le sacré populaire renvoie pourtant à un au-delà impensé (ou à peine pensé par les intellectuels). Sur ce registre doit se lire la révolution intérieure des jeunes révolutionnaires iraniens,

cette volonté farouche de bouleversement total de l'existence, de rupture avec une quotidienneté insupportable, faite d'incitation à consommer et, simultanément, de refus opposé à la consommation. Dans ce sentiment de révolte existentielle, il faut voir une réaction immature, peut-être irréflectie, en tout cas peu articulée contre le nouvel ordre mondial qui dépossède les sociétés de leur droit à l'existence coutumière sans leur offrir d'autre alternative que la subordination à un mode d'être vécu comme une irrémédiable fatalité qui réduit l'individu au statut d'objet pur, de sous-homme réifié.

La révolution iranienne invite par ailleurs à remettre en cause une conception ethnologisante du sacré. Identifié souvent à l'interdit, à l'intouchable, opposé au profane, au quotidien, au coutumier, le sacré serait ainsi une menace de souillure, il désignerait ce dont le contact serait néfaste. La révolution iranienne a créé une nouvelle figure du sacré : le Guide. Celui-ci, en qui se fondaient les espoirs des couches populaires dans un avenir radieux, n'était pas intangible mais au contraire proche (on l'opposait à la figure lointaine, inaccessible du chah), simple (son mode de vie reflétait celui des couches pauvres), immanent (le saint homme au quotidien était comme tout le monde) et non transcendant. La souillure était précisément l'éloignement où s'était enfermé le chah, le sérieux avec lequel il incarnait un soi-disant sacré qu'il avait lui-même désacralisé par son comportement autocratique. Symptomatique du sacré populaire est aussi la rapidité avec laquelle le Guide s'est désacralisé (en moins de cinq ans) lorsqu'il a pris la tête d'un mouvement qui cherchait, non pas à résoudre les problèmes matériels des « déshérités », mais à moraliser, par soif de pouvoir, la société selon les catégories du pur et de l'impur. La désacralisation en fait a débuté au moment même où le Guide a voulu instaurer le sacré, au sens ethnologique, comme nouvelle table des lois. L'interprétation habituelle est entachée d'un péché majeur : elle réduit le sacré à une vision dichotomique (sacré *versus* profane) au détriment du processus de sacralisation/désacralisation ; elle ne perçoit pas le sens qu'il porte, éminemment social, en relation avec l'évolution des sociétés du tiers-monde, qui leur dérobe le droit d'affirmer leur personnalité propre, de s'auto-déterminer, d'exercer leur créativité. Le nouveau sacré est une protestation contre le sort fait aux sociétés dominées ; dans ce contexte historique il porte sens, de même que la désacralisation se lit dans cette perspective, comme une perte de confiance de la société envers la classe dominante. Dans le cas iranien, le Guide (*rahbar*) a bénéficié de l'adhésion massive des « déshérités » qui se sont identifiés à lui quand l'amélioration des conditions de leur existence leur paraissait crédible, tant qu'ils percevaient par son truchement un avenir moins incertain. L'évolution de la société, loin de confirmer leurs attentes, a révélé le caractère illusoire des espérances qu'ils avaient mises dans le Guide. Peu à peu, le Guide s'est désacralisé ; de saint homme auréolé d'un prestige universel il est devenu le vieillard obtus et récalcitrant qui a entraîné la société dans sa folie meurtrière. Il est vrai que la société n'a pas été un instrument purement passif aux

maines de la nouvelle classe dominante, qu'elle a été complice du nouvel ordre des choses ; mais cette complicité était à la mesure des espoirs entretenus. Affective, en quête d'absolu, n'aspirant à rien moins que la totalité, ne se satisfaisant que du bouleversement intégral de l'existence, que de la métamorphose de l'intériorité. peu précise quant aux objectifs et à la voie pour les atteindre, la révolution ne pouvait qu'accoucher d'un monstre. Le projet révolutionnaire recélait déjà la démesure dont le nouveau sacré (cristallisé dans la personne du Guide) était entaché. Haussant le Guide au-dessus de la société, celle-ci le rendait transcendant. Immanent et transcendant tour à tour, le Guide pouvait se prévaloir de son prestige pour imposer son diktat à la société au nom de la société elle-même. Jusque dans ses aberrations, il symbolisait la démesure de la société qui cherchait à se réaliser en déléguant tout le pouvoir à la nouvelle idole, en se dessaisissant d'une liberté acquise de haute lutte. On avait détrôné le chah mais, loin de remettre en cause la sacralisation qui en avait fait un tyran, on investissait le guide de pouvoirs tels que même l'ex-monarque n'en avait jamais eus, rendant ainsi la nouvelle idole plus redoutable que l'ancienne.

La transcendance du Guide lui est venue du rêve unitaire des masses, de la vision onirique d'une société enfin unifiée qui surmonterait subjectivement l'éclatement dû à la périphérisation et pourrait se dispenser de l'effort d'un nouveau projet de développement. Le rêve unitaire portait en lui les contradictions d'une société meurtrie par ses espoirs trahis, angoissée par l'impossibilité de préserver l'unité. Pour tenter de la maintenir, la société s'est vouée au Guide qui n'a réussi à la réaliser que dans la mort. Le sacré de la vie, promesse de la révolution, est devenu sacré mortifère, sacré-souillure racheté au prix de l'holocauste des jeunes.

Le nouveau sacré a rendu inopérants les anciens mécanismes d'auto-nomie de la société qui bridaient le pouvoir, freinaient sa tyrannie. Ces mécanismes, déjà durement mis à l'épreuve par l'ancien régime, ont été définitivement cassés par le pouvoir post-révolutionnaire, au nom du sacré-pureté. Plus aucun lien communautaire (de quartier, tribal, villageois, corporatif, ethnique, etc.) ne peut désormais préserver de l'arbitraire du pouvoir, auquel même la famille est désormais soumise ; les mineurs partent au front sans l'autorisation des parents, avec la seule bénédiction du Guide.

Pouvoir et sacré

Dans la société traditionnelle iranienne, le pouvoir a toujours eu un caractère sacré. Il n'est que de lire le *Chah-nâmé* de Ferdowsi pour s'en convaincre : le pouvoir (royal) est doté de la fameuse *Glückglanz*, de cette gloire divine (*farré izadi*) qui le légitime en l'entourant d'une auréole sacrée ; à celui qui la possède, à lui seul incombe de gouverner. Mais la gloire divine est régie par la loi de la justice, de la mesure ; si le roi s'en détourne, la faveur divine le quitte, sans elle il sera tôt ou tard

détrôné. Le pouvoir procède du sacré dans et par son exercice même ; mais cet exercice use son détenteur ; son caractère sacré ternit s'il n'est pas équitable dans la gestion de la société. La notion d'équité (*dâde*, *adle*) est complexe : elle comprend d'abord la justice au sens coutumier, mais c'est aussi la sécurité (*amiyate*), la prospérité (*âbâde kardane*), l'ordre (*nazme*) ; si le roi est juste, la nature de son côté est prodigue, la pluie n'est pas avare, la terre ne refuse pas de se laisser féconder, les calamités disparaissent. Au roi inique, la nature refuse ses bienfaits : sécheresse, maladies, fléaux de toutes sortes s'abattent sur le pays jusqu'au renversement du monarque et son remplacement par un nouveau, exempt des péchés de l'ancien. La sacralité du pouvoir est donc conditionnelle ; elle relève d'un équilibre pré-établi : au bon roi en harmonie avec les vœux du Ciel correspond une nature bonne ; par contre, le mauvais roi perturbe l'accord entre nature et société, entre ciel et terre, entre l'au-delà et ici-bas.

Le pouvoir, comme l'illustre un récit de Ferdowsi, est exigence impérieuse d'ordre ; les habitants d'un riche village lui ayant refusé l'hospitalité, le roi Bahrame ordonne à son ministre-prêtre (*mobade*) de les ruiner ; ce dernier se borne à déclarer l'égalité de tous, femmes et enfants compris, et à supprimer la hiérarchie villageoise entre grands (*meh*) et petites gens (*keh*) ; l'année suivante, le village n'est plus qu'un amas de ruines. Pour rétablir la prospérité, le ministre nomme chef du village le premier vieillard qu'il rencontre et le village ne tarde pas à recouvrer sa richesse. L'absence de hiérarchie signifie chaos et désordre (*âchoube*). Les rapports hiérarchiques entre grands et petites gens sont les mêmes que ceux qui régissent hommes et femmes, adultes et enfants, au sein de la famille : hiérarchie immuable qui appartient à la notion de justice (*dâde*) et en est indissociable. Chercher l'égalité (comme l'a tenté Mazdake) c'est ouvrir au chaos, commettre l'injustice. Les notions d'équité et de hiérarchie vont de pair, sont complémentaires et non contradictoires. Mais l'ordre est à distinguer de la répression (*zolm*, *zour*), il suppose le respect mutuel entre supérieurs et inférieurs, la reconnaissance réciproque des limites, l'entraide, la responsabilité des supérieurs vis-à-vis de Dieu (*aze yazdâne taridane*, dit Ferdowsi), i.e. de la société comme telle : voyant la ruine du village, qu'il a lui-même causée, Bahrâme est pénétré de la « crainte de Dieu », du sentiment de sa responsabilité vis-à-vis de la communauté dont il est le chef. Équité et hiérarchie sont complémentaires et constituent la bonne hiérarchie, respectueuse des droits (*harhe*) des inférieurs, éloignée de la soumission des petites gens aux grands. Hiérarchie ne signifie donc pas « despotisme oriental » dans le sens où il a été vulgarisé à partir du XVII^e siècle en Europe. Le sacré est inséparable de l'ordre, de la sécurité, de la hiérarchie, de l'équité, du bon pouvoir et de la prospérité.

En d'autres temps, la société avait su trouver d'autres moyens pour retrouver son équilibre. Lorsqu'après l'invasion mongole, au XIII^e siècle, le sunnisme s'était révélé incapable d'encadrer la société, de panser les plaies de l'invasion, une solution fut trouvée dans les sectes, les confré-

ries, dans des groupes liés à un chef spirituel qui professaient une nouvelle sensibilité religieuse, de nature plus intimiste, plus mystique, moins rationaliste, qui mettaient aussi en cause le clergé officiel et sa jurisprudence formaliste. En un sens la révolution a renouvelé le sacré en débordant les anciens cadres religieux, en instituant un nouveau type de religiosité, plus activiste, plus exigeante, plus axée sur l'intériorité, dépassant l'islam formaliste du clergé traditionnel. A sa façon, elle a remis en cause la religion officielle et fait disparaître, avec l'Ancien Régime, l'ancienne forme du sacré, l'ancienne religion hiérarchisée mais communautaire, ritualiste et formaliste à outrance, gérontocratique mais aussi sereine et placide. Alors que la prolifération des sectes dans la société traditionnelle avait été une réponse appropriée à la crise grâce au fractionnement de la société, à une tolérance accrue, aujourd'hui, la décomposition engendrée par la périphérisation exigeait l'unification de la société. Aussi la nouvelle religiosité est-elle farouchement unitaire, peu tolérante, inquiète, hargneuse, soucieuse de pureté, en quête de sens. Mais le sens n'a pas su, ou pu, se recouvrer. La dépendance s'est révélée insurmontable, la société a vacillé sur ses convictions, la nouvelle religiosité a basculé dans le fanatisme, la fermeture sur soi.

Par ailleurs, l'échec de la révolution a donné lieu à une recrudescence de la superstition : pendant la révolution, le sentiment de maîtrise de soi dans les masses tranchait avec leur ancien dolorisme. On avait le sentiment de recréer le monde avec l'aide de Dieu. Aujourd'hui, le désespoir devant le nouvel et irrémédiable despotisme entraîne un sentiment d'impuissance qui cherche refuge dans l'occultisme, la chiromancie et autres formes de divination. On cherche d'autant plus fiévreusement à « lire l'avenir » qu'on ne le construit pas, qu'il se donne pour construit d'avance, sur le mode de la fatalité. La révolution s'est enlisée, on n'espère plus changer l'ordre du monde.

Cléricalisation et profanation du sacré

L'islamologie institutionnelle, dans le droit fil de l'orientalisme, ne perçoit que l'islam des doctes. Il n'est pour elle de religiosité *sensu eminenti* que d'ulémas ; l'islam se reflète dans sa jurisprudence (*ferhe*), sa mystique (théosophie, soufisme, etc.), éventuellement dans son architecture, elle-même reflet de l'unicité divine (M. Cuypers, *Kalâm*, n° 1). La religiosité populaire et sa fonction sociale sont ignorées. Par-delà les clivages qui les séparent, islamologues et hiérarchie du clergé islamique sont liés par des réseaux de complicité intellectuelle et spirituelle : ils s'estiment mutuellement, s'entendent sur le rôle essentiel du clergé dans la direction spirituelle (sinon temporelle) de la société, exercent l'un et l'autre à des degrés divers la même science, partagent la même structure mentale, ignorent superbement l'évolution de la société et le nouveau type d'islam qui émerge dans les masses : un islam peu intellectualisé, directement en prise sur le monde moderne, sur les séquelles

traumatisantes de la dépendance, sur le besoin de secouer les anciens cadres mentaux. La religiosité nouvelle, nouvelle forme de sensibilité au sous-développement, manque cruellement d'intellectuels pour l'encadrer et le clergé officiel est incapable d'en prendre la direction sans se discréditer, sans perdre son appui dans les masses, sans mener la société à sa perte. Sclérosé dans une pratique scolastique pluri-séculaire, le clergé se représente le monde actuel dans l'opposition du pur et de l'impur et ne peut répondre au besoin de changement qui inspire les masses ; si une partie des masses cherche refuge dans l'islamisme clérical, c'est soit par clientélisme, soit en raison des tourments qu'engendre la décomposition mentale et sociale. Mais l'islam clérical ne saurait satisfaire les jeunes, ils n'y trouvent aucune réponse à leurs préoccupations les plus urgentes : chômage, insécurité, besoin de promotion sociale, nécessité de s'accorder à un monde qui change, et dont on est de plus en plus banni. En accédant au pouvoir et en s'y accrochant sans disposer de la forme et des moyens intellectuels nécessaires pour promouvoir le développement, le clergé s'est totalement discrédité. Ce qui montre combien l'islam populaire est « social », combien il est en prise sur les problèmes actuels de la société, combien il est éloigné des ratiocinations scolastiques des juristes islamiques. Son incapacité a condamné le clergé au discrédit et à la crise la plus importante qu'il ait traversée depuis son institution sous les Safavides. Le sacré populaire qu'il avait voulu accaparer s'est retourné contre lui, l'a désacralisé, tourné en dérision, dénoncé. Quelques exemples : à Téhéran et dans les grandes villes un clerc enturbanné qui « ose » sortir seul se fait fréquemment insulter ; les taxis collectifs refusent de le prendre ; dans les bureaux ou s'en gausse, les femmes font des remarques désobligeantes ; on les traite d'*âfate-ollah* (fléau de Dieu) en guise d'*ayatollah*, etc. Conscience de sa perte de prestige social, une partie du clergé tente de se démarquer, de prendre ses distances vis-à-vis du nouveau régime, de dénoncer la fraction du clergé fonctionnarisée, étatisée. La désapprobation revêt parfois des formes subtiles que l'Etat entoure d'un mur de silence. Ainsi à Tabriz et à Rome, le pouvoir n'apprécie guère les clercs qui centrent leur prône sur la passion de l'imam Moussa-ebné-Djafar (*rowzé yé Moussa bné Djafar*). Dans ces prêches, cet imam, le septième, serait né à Tabriz et aurait vécu à Rome ; en fait, né à Médine, il est mort à Bagdad ; et les fidèles, sous prétexte de pleurer sur son sort, s'apitoient en fait sur celui de l'*ayatollah* Chariate-Madâri, né à Tabriz et en résidence surveillée à Rome ! Même si Chariate-Madâri est loin d'être un clerc militant, le fait qu'il soit suspect au pouvoir le rehausse dans l'esprit des gens qui usent d'une prétendue analogie pour dénoncer le pouvoir. D'autres mollahs, pour montrer « l'abîme » qui les sépare du pouvoir clérical, tiennent des sermons exclusivement centrés sur les imams et les saints, sans relever la moindre analogie avec la situation actuelle. Alors que les clercs à la solde du régime s'attachent à faire des parallèles entre l'actualité et les temps mythiques de l'islam (le temps du Prophète, le temps des Imams), ces mollahs désactualisent sciemment leurs discours et se cantonnent

à l'Age d'Or islamique (les récits des Saints, la vie des quatorze Purs, etc.) ; ils dénoncent ainsi la manipulation et l'actualisation abusive dont fait l'objet l'islam au service du pouvoir. Dans cette nouvelle stratégie, ne parler que du passé, garder silence sur le présent, faire un discours purement passéiste, voire même archaïsant, recèle un contenu anti-pouvoir parfaitement perçu par les fidèles et le régime.

Un stratagème utilisé par le clergé sous l'Ancien Régime consistait à parler de Yazide pour désigner le chah : on fustigeait l'un, les fidèles entendaient l'autre ! Aujourd'hui, le même scénario se répète : on parle de Yazide, le public entend le régime actuel. Parfois, l'opposition au clergé officiel prend des formes aberrantes : consciente des excès de la justice expéditive de Rhalrhâli, la Société des enseignants de Rhome (*Djâmééyé modarréssine*) l'aurait dénoncé, et même déclaré publiquement comme candidat à ne pas élire. Or cette Société, aux yeux des habitants de Rhome, représente le pouvoir. Pour s'y opposer, ceux-ci élisent précisément Rhalrhâli qui, à sa façon, et bien qu'il ait ses entrées auprès de Rhomeyni, se situe à l'écart du pouvoir et a rendu quelques services notables à « sa ville » (canalisation d'eau douce remplaçant l'eau saumâtre de la ville). A Rhome encore, avant d'être réduit au silence, Cheirh Ali yé Tehrâni dans ses leçons rejetait les interprétations « tendancieuses » des sourates du Coran par les clercs pro-régime.

Bref, le pouvoir clérical est loin de faire l'unanimité au sein même du clergé, mais il a su en enrôler une part non négligeable, et sévit au besoin contre les clercs récalcitrants, soit le même scénario que dans la société (au bazar, dans les quartiers populaires, l'armée, etc.) où le pouvoir est assuré de la collaboration d'une minorité qu'il utilise contre le reste de la société. Rhomeyni s'appuie sur la partie du clergé qui, par opportunisme et conviction, l'a rallié. Au sein du pouvoir, il donne une place de choix à des clercs de moindre importance (Rhaménéî et Rafsandjâni sont de simples *hodjat-ol-eslâm*). Aucun grand ayatollah ne figure parmi les protagonistes du régime, les clercs les plus érudits refusant de se laisser enrôler même si, par acquit de conscience ou par crainte de représailles, ils abondent quelquefois dans le sens du régime. Le cas de Chari'ate-Madâri, destitué et placé en résidence surveillée, a servi de leçon. Le pouvoir clérical ne tolère le clergé que dans la mesure où il ne conteste pas son hégémonie. Si le moyen et le bas clergé ont été enthousiastes au début de la révolution, aujourd'hui, certains de leurs membres se posent des questions. La société n'a cure de ces distinctions : pour elle, le pouvoir est clérical et tous les *mollahs* sont de la même pâte ; l'attitude de mépris vis-à-vis du pouvoir atteint le clergé dans son ensemble. Cette méfiance accule en retour certains clercs à collaborer avec le pouvoir, faute d'autre issue.

A l'opportunisme de la société, fait pendant l'opportunisme clérical. Les clercs qui travaillent pour l'Etat le font en réalité pour eux-mêmes mais renforcent de fait l'Etat. D'autres s'opposent au pouvoir parce qu'ils savent combien le pouvoir a rendu le clergé impopulaire.

Mais bien des clercs « mécontents » reprochent au pouvoir son activisme, son militantisme, son islam trop politisé, et regrettent la quiétude, la tranquillité de jadis, le ritualisme au sein duquel bazar et clergé scellaient leur alliance. Ils rejettent le régime non pas en vertu d'un autre projet, mais par simple nostalgie d'un passé où le clergé était respecté parce qu'il ne se salissait pas directement les mains. Le clergé de l'opposition elle-même n'a plus rien à proposer. Sclérosée, dérangée dans ses habitudes séculaires par l'Etat clérical, souvent aussi bornée (sinon davantage) que le clergé au pouvoir, cette fraction se sent doublement trahie : par le pouvoir clérical qui la marginalise au nom d'un islamisme mortifère et martyrogène et par la communauté qui, même si elle rejette le nouveau pouvoir, ne se rapproche pas pour autant d'elle, ne lui reconnaît plus le privilège du sacré, lui dénie toute supériorité morale. En ce sens, l'Etat clérical a parachevé l'œuvre de l'Ancien Régime. Le clergé s'est substitué, au nom de l'islam, à l'ancienne classe dominante, il s'est alors supprimé en tant que médiateur, s'est rabaissé en simple rouage du pouvoir, a perdu son halo de sacralité. En s'étatisant, l'islam clérical s'est désacralisé, preuve qu'il n'est pas le détenteur du sacré aux yeux des masses populaires. La disparition du clergé comme corps autonome, relevant de la société civile, plonge cependant la société dans une crise aiguë. Sa mort en tant que symbole d'identité sociale et communautaire face à l'Etat, dépossède la société de ses derniers repères, des derniers signes de sa continuité, la déstabilise davantage, rend son identité encore plus opaque et fragile. Le fondamentalisme pourrait ainsi s'interpréter comme le signe d'un malaise, face à un monde sans repères, comme une riposte radicale et désespérée : les individus survalorisent d'autant plus les symboles figés de la pureté et de l'identité qu'est détruit l'ancien ordre où ces notions jadis vécues dans une sérénité relative trouvaient un sens. Le fondamentalisme serait la crispation sur un passé mythique quand l'avenir n'est plus porteur de sens. A la désacralisation des anciens mythes et symboles est opposée une volonté farouche de préserver un passé dépeint comme l'Age d'Or. Indéniablement, le fondamentalisme est parti du sens de la réalité, sens qui se dilue.

La désacralisation des anciens symboles culturels engendre deux réactions opposées :

— sacralisation forcenée d'un symbole lié à un contexte qui a été porteur de sens. Ainsi Rhomeyni est divinisé, sacralisé d'autant plus rageusement que pendant la révolution la société vivait dans l'euphorie du recouvrement de sens ;

— disparition de l'ancien sacré qui œuvre sur le culte de la richesse, l'aspiration effrénée au bien-être individuel, la quête égoïste et immorale de l'argent, la spéculation, l'insatiable soif de biens.

Les deux réactions dont l'une débouche sur le nouveau martyrisme, l'autre sur un cynisme et un opportunisme total, sont les symptômes d'une même crise. Dans un monde encore très marqué par le souvenir des relations sociales anciennes, l'égoïsme nouveau crée un sentiment de culpabilité. L'accès à la consommation est privé de plaisir parce qu'elle

est excluante, crée un abîme entre frères et sœurs, entre parents proches, entre amis et connaissances. Le nouveau sacré consummatoire est peccamineux, il est accompagné d'un désir de renouer avec une communauté ancienne mythique où l'on pouvait vivre ensemble, où les identités n'étaient pas troublées, où les individus n'étaient pas tourmentés par la mauvaise conscience.

Les deux nouveaux sacrés ont l'un et l'autre la couleur de la grisaille : l'un est mortifère, conduit au repos de la mort. Le second engendre l'angoisse, la solitude, le sentiment de désapprobation, emmure dans un huis clos insupportable.

LA VIE DE L'IMAM COMME MODELE : UN PHENOMENE HISTORIQUE OU CONTEMPORAIN ?

Biancamaria SCARCIA AMORETTI

Les analyses sociologiques les plus attentives et les plus en accord¹ avec les processus qui ont caractérisé la révolution iranienne ont souvent mis en évidence une attitude présentée comme spécifique des masses iraniennes : la référence à un modèle universel et continu, justifié historiquement et cependant toujours présent et valable. Ce modèle, c'est l'imam, ou, pour mieux dire, sa vie.

L'attribut « islamique », par lequel les intéressés ont prétendu qualifier leur révolution, acquerrait ainsi une signification générale. Il s'agirait d'un comportement religieux, typique de l'islam. Il pourrait également avoir une valeur spécifique : il marquerait la différence entre chi'isme et sunnisme, et encore, entre l'Iran et le reste du monde musulman, et surtout avec le monde arabe.

Les idéologues iraniens et les leaders de la révolution se sont effectivement référés à ce modèle et ce, sur deux niveaux. Un niveau idéologique afin de démontrer que le modèle représente l'essence même du chi'isme ; un niveau opérationnel, à savoir que la récupération du modèle et sa traduction en une série d'actions collectives et individuelles signifient une prise de conscience d'une identité historique et culturelle bien définie, qui constitue *l'un des buts*, si ce n'est *le but* de la révolution².

Le niveau idéologique est demeuré pratiquement stable, avec quelques variantes secondaires qui ont fait leur apparition au cours de la révolution et après la prise du pouvoir. En revanche, le niveau opérationnel a subi des modifications substantielles, par exemple entre la phase où l'on se proposait de renverser le régime du chah et la phase actuelle où l'on doit persuader et se persuader de la justesse de la guerre avec l'Iraq.

L'imam, dont la vie offre par excellence le schéma le plus adéquat avec des exigences aussi diverses, est Husayn, neveu du Prophète et troisième imam.

Son histoire est connue. Husayn décide d'affronter le pouvoir omayyade au nom de sa mission et pour répondre à l'appel de sa communauté, laquelle, en réalité, le décevra en l'abandonnant seul face à l'ennemi. Il trouve, ou, si l'on préfère, il recherche le martyr, pour accomplir ce qu'il juge être son devoir³.

Voici comment l'idéologue qui a préparé la révolution iranienne récrit l'histoire :

« Voyez Husayn. Il se détache de la vie, il quitte sa ville et il se lève dans le but de mourir, car il n'a d'autre moyen pour mener son combat par lequel il veut obtenir la condamnation de son ennemi et lui nuire, il choisit cette voie pour écarter les voiles mystifiants qui cachent la laideur du visage du pouvoir en place. S'il ne peut vaincre son ennemi, du moins pourra-t-il, ainsi, l'obliger à se montrer sous un mauvais jour... Il est sans arme, impuissant, seul. Mais il assume la responsabilité de son combat, de son *jihâd*... Il ne peut que mourir, ayant choisi une « mort rouge ». Le fait d'être Husayn l'oblige à consommer son *jihâd*, contre tout ce qui est cruel ou corrompu. Mais il n'a pas d'autres moyens que sa propre mort. Il l'assume et il abandonne sa maison uniquement pour se rendre sur le lieu de son exécution⁴... »

Les raisons historiques qui ont présidé au choix d'Husayn, selon la vision que l'on propose de lui, devraient empêcher de le considérer comme un mythe :

« Husayn reçoit en héritage le mouvement islamique. Il poursuit un mouvement que Muhammad avait lancé, qu'Alî avait poursuivi et dont Hasan, son frère, avait tenté l'ultime défense. Mais, rien n'est laissé à Husayn : ni armée, ni richesse, ni pouvoir, ni force, pas même une suite organisée. Rien du tout. Ceci se déroule vers l'an soixante de l'hégire, cinquante ans après la mort du Prophète. Chaque imam choisit la forme que sa lutte doit revêtir. Et j'en viens ici au point central de mon discours. La forme de lutte de chaque imam, de chaque leader n'est pas fondée sur ses goûts personnels, elle doit tenir compte des circonstances, elle doit évaluer les partis en présence, la nature de la force et de la formation de l'ennemi⁵... »

Compte tenu de la situation qui prédomine en Iran durant les années soixante-dix, il devient tout à fait évident qu'on puisse avancer l'hypothèse d'une révolution de masse non sanglante, une révolution nouvelle quant à ses mécanismes, quant à ses sujets et ses objectifs.

Une telle révolution n'est pas autre chose que la mise en œuvre actuelle ou actualisée d'un déterminisme historique que l'islam a toujours reconnu ⁶ :

« L'histoire représente un flux ininterrompu d'événements qui, comme l'homme, est dominé par une contradiction dialectique, une opposition constante entre deux éléments hostiles et contradictoires ; opposition qui commence avec la création de l'humanité et se manifeste en tout lieu et à toute époque et dont la somme totale constitue l'histoire ⁷... »

En outre, l'islam, dans son expression authentique, est une histoire révolutionnaire ⁸ :

« Leader responsable, Husayn sait que, s'il reste silencieux et à l'écart, l'islam va devenir une religion étatique. L'islam se transformera en un pouvoir militaro-économique, et en rien d'autre. L'islam deviendra un régime et un pouvoir comme tous les autres. Quand leur pouvoir diminue, quand leurs armées et leurs gouvernements sont vaincus, il ne subsiste rien. Il ne restera qu'une mémoire dans l'histoire, un accident qui est advenu dans le passé et qui est terminé ⁹... »

Le martyr d'Husayn intervient pour maintenir l'équation islam/histoire/révolution et pour indiquer une méthode de comportement lorsque « ... on ne peut ni rester inactif, ni combattre ¹⁰ ». Le martyr acquiert ainsi une signification spécifique :

« ... Dans notre culture et dans notre religion, il ne s'agit pas d'un événement sanglant et accidentel... Le martyr n'est pas une mort imposée par l'ennemi à nos combattants. C'est une mort choisie par nos combattants, assumée en pleine conscience, logiquement, à travers l'intelligence, la compréhension, la connaissance qu'un être humain peut posséder ¹¹... »

Ainsi, sans contradiction apparente, ce genre d'analyse de la vie d'Husayn permet de mobiliser les masses désarmées contre les chars du chah, ou de persuader les jeunes générations de mourir sur le front irakien, car la signification est toujours la même : réaliser la révolution d'Husayn. Le mécanisme semble clair. Il n'en demeure pas moins qu'une question reste sans réponse immédiate : l'imitation et l'application du modèle dans le sens que nous venons d'exemplifier, constituent-elles un phénomène propre à l'islam, ou au chi'isme ou à l'Iran ? Ou bien sommes-nous en présence d'une dynamique politique et culturelle nouvelle pouvant être revendiquée en d'autres lieux ?

Pour contribuer à l'élaboration d'une réponse, on ne peut que s'efforcer de rechercher s'il s'agit, pour l'islam, le chi'isme et/ou l'Iran d'une

constante qui s'est déjà manifestée dans l'histoire et vers laquelle on se retourne dans des situations particulières de crise, mais qui demeure, pour ainsi dire, enfermée dans la « spécificité » de l'islam ou de l'une de ses expressions historiques ¹².

S'il est un élément toujours présent dans la mentalité musulmane, c'est l'exigence de donner un fondement historique à tout événement. Le cas extrême est représenté par la révélation qui est descendue (*tanzil*) sur le Prophète selon des modalités différentes, dont la plus importante, sur le plan de l'exégèse, est celle qui fait correspondre à des circonstances déterminées, la « descente » de tel ou tel verset ¹³. Dans ce sens, l'historicité du Prophète constitue une aide, mais elle n'est pas déterminante. Il s'agit davantage d'une vision d'ensemble de l'histoire et du fait religieux qui en serait la suprême réalisation ¹⁴. Selon cette approche, le Prophète, homme de son temps et envoyé de Dieu, représente l'homme parfait (*al-insàn al-kàmil*) et le modèle universel de l'humanité tout entière. Perfection n'est pas antithétique d'humanité ; au contraire, la perfection est la sublimation de l'humanité vérifiée dans l'histoire. Il s'ensuit d'une part que l'humanisme est partie intégrante de toute philosophie qui se rattache à l'islam et, d'autre part, qu'une société authentiquement musulmane doit prévoir une médiation accessible à toute créature entre l'humanité et le modèle de perfection : la Loi.

Ainsi, la vie du Prophète devient, en même temps, le paradigme de la perfection humaine et la source prioritaire, avec le Coran, de la Loi.

Même si, en apparence, le Christ semble remplir une fonction analogue dans le christianisme, en réalité il n'en va pas ainsi. L'imitation du Christ en tant qu'homme, aboutit à l'imitation de Dieu ¹⁵, ce qui, selon la conception musulmane, constitue une attitude quasi-blasphématoire ¹⁶. En outre, la présence d'une Eglise modifie le rapport qui existe entre le modèle et celui qui aspire à l'imiter, alors que la Loi, en Islam, établit des limites, pose des règles, rend objective la démarche qui porte à la perfection.

Le seul cas qui fasse exception est celui du *sùfi* qui choisit une relation personnelle, individualisée et libre avec son modèle. Néanmoins, dans l'histoire de l'Islam, le phénomène du soufisme a été ramené très tôt dans la norme : la Loi demeure le principal chemin à parcourir. Si le fidèle n'y réalise pas tout son élan religieux, la voie mystique lui ouvre une possibilité d'expérimentation qui reste subjective, qui ne peut être généralisée, et qui, surtout, ne doit pas être propagée ¹⁷.

Certes, la typologie du modèle *sùfi* est encore, même dans sa singularité, spécifiquement musulmane et, à bien des égards, elle se rapproche de la définition de l'imam en milieu chi'ite. Le Prophète demeure la vraie manifestation de *al-insàn al-kàmil*, mais l'aspirant *sùfi* (*murid*) cherche son guide et maître dans la personne d'un être qui lui garantit une présence concrète et réelle. Le maître (*murshid*) est donc un homme de son temps avec lequel le disciple peut avoir une relation personnelle et continue. Mais le maître, pour être tel, doit présenter certaines caractéristiques.

Il doit être le dernier maillon d'une chaîne qui a son commencement historique dans la personne du fondateur de la confrérie (*tariqa*) à laquelle le *murid* veut adhérer, et son commencement idéal dans la personne du Prophète lui-même ; ce dernier a, pour ainsi dire, délégué son rôle soit à 'Alî, soit à Abû Bakr, selon le choix opéré par le fondateur pour sa *tariqa*. Le maître est donc reconnu a priori et ne peut exercer sa fonction qu'après une telle reconnaissance : celle-ci rend possible l'autre reconnaissance, a posteriori, celle effectuée par ses disciples. Être maître revêt une signification bien établie : le maître est le modèle historiquement actuel, celui qui rassemble sur sa personne son vécu personnel, ainsi que le modèle par excellence : le Prophète, dont le fondateur de la *tariqa* est une sorte d'hypostase.

La biographie du fondateur devient hagiographie, parce que les éléments historiques soit subissent un processus de déformation, soit sont insérés dans un contexte particulier, le tout visant à reproduire le modèle initial. Il ne s'agit pas d'une reproduction d'actes ou de comportements, mais de gestes ayant une valeur de symbole et qui produisent certains effets qui sont en dehors ou au-delà de la loi de causalité.

Le processus est dénoncé par la double ascendance du maître : celle de la parentèle par le sang et celle de la chaîne des prédécesseurs qui sont ses pères spirituels ; l'une est ressentie en fonction de l'autre. Dès lors, les aspects et les traits hagiographiques de la biographie du maître deviennent, dans la conscience religieuse du disciple, un « fait historique » au même degré que ce qui est « réellement arrivé ».

Le disciple peut reconnaître son modèle sur le plan factuel, ce qui n'implique pas que ce soit le seul plan sur lequel le modèle puisse se positionner. En effet, le modèle a aussi une dimension symbolique, voire métahistorique, parce qu'il existe aussi un niveau de réalité absolue qui ne participe pas de l'expérience sensorielle commune aux humains. Le disciple, bien qu'il aspire à devenir maître, c'est-à-dire à répéter la formule du modèle, n'a pas, en principe, ce but, mais davantage celui de témoigner en reconnaissant ouvertement, par sa position de disciple, l'existence du modèle.

Ceci signifie que le modèle ne doit pas être répété par tous ceux qui le proclament, mais seulement par ceux qui sont maîtres. Traduire sur le plan opérationnel le modèle constitue une opération éminemment élitiste, exclusive, réservée aux élus.

Pour la collectivité — représentée ici par l'ensemble des adhérents de la *tariqa* — il suffit qu'un modèle existe quelque part au niveau du réel et que le modèle soit reconnu par tous au niveau de la symbolique, lequel est, par ailleurs, également réel, d'un point de vue religieux, à un autre degré de conscience¹⁸.

L'imam chi'ite présente plusieurs traits communs avec le *murshid* du soufisme. Le lien avec le Prophète est de même nature. Le Prophète est *al-insàn al-kàmil*, mais son rôle de modèle ne pourrait être accompli si l'imam n'existait pas. En effet, c'est à l'imam que revient le devoir ou la fonction d'être présent au cours des temps. Peu importe que cette

présence soit réelle, comme aux premiers siècles de l'islam, ou chez les isma'îlites, ou encore qu'elle se transmue en occultation (*ghayba*), dont la durée peut s'étendre, à son tour, jusqu'à la fin du monde terrestre, voire du monde dominé par le rapport de cause à effet et passible de connaissance sensorielle¹⁹.

Aussi, l'imam est-il tel, parce que l'imam qui l'a précédé, l'a nommé et en a fait son successeur. C'est ici que se manifeste la différence fondamentale avec ce que nous avons appelé le processus de reconnaissance a posteriori. En effet, ce n'est plus seulement l'individu, le fidèle chi'ite qui est tenu de reconnaître l'imam, pour témoigner par les actes de sa *shahâda*²⁰, mais c'est le corps chi'ite dans son ensemble, en se proposant tout à la fois comme *umma* et comme *firqa* destinée à représenter la vraie voie de l'islam²¹, qui doit faire acte de reconnaissance de l'imam.

Un tel acte doit s'exprimer positivement et non pas de manière exclusive à travers une quelconque profession²².

C'est ici que se place l'activisme chi'ite. Historiquement, tant que les chi'ites (ou, pour mieux dire, tel ou tel groupe chi'ite) ont espéré accéder au pouvoir, l'action a été directe : les chi'ites constituent une opposition qui vise à prendre le pouvoir soit par la force, soit par les biais institutionnels prévus²³. Dès lors que la prise du pouvoir devient une utopie, l'aboutissement réel (politique) du chi'isme est déplacé à la fin des temps et un autre genre d'action est introduit pour reconnaître l'imam : le culte qui est réservé aux imams. Bien que ce culte apparaisse très tôt en milieu chi'ite, il s'institutionnalise relativement tard, surtout sous les formes que nous lui connaissons aujourd'hui et qui nous semblent typiques du chi'isme, en particulier en Iran²⁴.

Pratiquer le culte ne signifie pas reproduire le modèle que l'imam représente. Bien au contraire, le culte sert à souligner le fait que seul l'imam a le droit de vivre le modèle, au point de s'identifier à Lui et de se poser comme modèle vivant.

En d'autres termes, la valeur que le chi'isme attribue, dans l'histoire et sur le plan symbolique, au martyr d'Husayn n'existe que dans la mesure où c'est Husayn lui-même qui choisit et qui subit le martyre.

De même, quand quelqu'un a voulu emprunter la voie révolutionnaire — renversement du pouvoir établi pour le remplacer par un ordre nouveau²⁵ — il est très souvent parvenu à se proclamer imam ou prophète, en pleine cohérence avec l'esprit de l'islam, selon lequel seul un nouveau modèle peut ouvrir un nouveau cycle historique correspondant à une nouvelle voie possible pour l'humanité dans son cheminement progressif mais jamais achevé vers le modèle/perfection.

Nous sommes en présence d'un modèle d'autorité, un peu particulier, en ce sens qu'il assume par son existence, en affirmant son unicité, le fardeau du sauvetage de la communauté qui le reconnaît²⁶.

Certes, il existe une relation et même une correspondance entre la biographie/hagiographie de l'imam et le culte qui lui est dédié et qui a une signification précise, très différente de celle que l'on pourrait

constater dans la dévotion populaire pour les saints/maîtres des *tariqa*. Les masses populaires qui sont vouées à tel ou tel saint ne se reconnaissent pas, à travers leur culte, comme une communauté distincte des autres, même quand elles ont le sentiment d'appartenance, de façon générique bien évidemment, à une confrérie particulière.

Voyons donc ce qu'il en est de la correspondance entre modèle et culte, propre au chi'isme.

Une première remarque doit être faite. Il existe un culte dédié à tous les imams et il existe un culte qui concerne plus spécialement Husayn.

Le culte le plus généralisé est la *ziyàra*, le pèlerinage au tombeau d'un imam ou à celui d'un membre de sa famille (*imàmzàda*). D'un point de vue formel, il est difficile d'établir une distinction entre la *ziyàra* chi'ite et celle qui s'effectue auprès du tombeau d'un maître *sùfi*. En revanche, du point de vue de la signification, la différence est grande. Le *murshid*, c'est-à-dire le saint, peut obtenir la *baraka* ²⁷ pour son fidèle, une grâce plus ou moins spécifique. A travers la *ziyàra*, le chi'ite reconstruit toutes les fois l'histoire de sa communauté. Il effectue une opération politique tout autant que religieuse. Il exprime la *bay'a* envers l'imam qui représente pour lui le véritable *amir al-mu'minin* ²⁸ et il poursuit dans une *da'wa* un appel missionnaire destiné à toute l'humanité, appel commencé lors de la mort du Prophète, lorsque son cousin et gendre, 'Alì, a posé sa candidature au califat.

Ainsi, le rite du pèlerinage possède le fondement historique que l'islam réclame pour toute action et recrée, *in perpetuum*, l'actualité du symbole, c'est-à-dire l'actualisation du modèle. Il ne s'agit donc pas d'un culte rendu aux morts. La mort d'un imam, bien au contraire, signifie la perpétuation, dans le temps humain, d'une fonction qui s'identifie avec une personne et qui rend possible tout ce que seul le modèle peut garantir : la certitude d'être sur la bonne voie, car c'est un Vivant qui montre la voie et qu'un Vivant ne saurait permettre que l'on puisse se tromper sur ce qu'il exige de ses fidèles ²⁹.

Le culte rendu à Husayn, encore qu'il soit axé sur sa mort, revêt une autre signification. La *ziyàra* à Karbala range Husayn dans la lignée des imams, mais le culte de la *ashurà* lui confère une place particulière.

Si reconnaître l'imam signifie dénoncer comme usurpateurs les califes qui ont précédé 'Alì ³⁰, reconnaître Husayn signifie accepter la possibilité d'une divergence entre le politique en tant que réalisation concrète et l'idéal en tant que possibilité politique. Husayn représente les deux éléments. La communauté en choisit un. Le choix n'est pas réversible.

Historiquement, la communauté s'est engagée dans la voie de la réalisation concrète durant une période donnée, après elle a opté pour le déplacement de l'action à la fin des temps ³¹.

Dès l'instant où le choix a été effectué, le modèle a acquis, comme constante, la dualité de significations d'Husayn. L'imam devient *mazlùm* ³², en synchronie avec son être, de droit et par la désignation du Prophète, le vrai roi.

Une fois encore, le fait historique se transforme en symbole et vice versa. L'imam 'Alì al-Ridà indique le passage et la nouvelle formule qui caractérise l'imam : par al-Ma'mùn il est nommé hériter du trône califal, mais il mourra, loin de sa famille et des siens (*ghà'ib*) en Orient, au Khurasan. La dynastie abbaside se poursuit sans que l'*ahl al-bayt* obtienne le pouvoir qu'on lui avait promis à travers 'Alì al-Ridà. En outre, le mu'tazilisme, qui sera la grande école théologique du chi'isme et qui a été pendant un temps la doctrine officielle de la cour, est persécuté et deviendra, à jamais, minoritaire. De même, c'est sensiblement à cette époque que se manifestent les premières et imposantes expressions politiques de la *chu'ùbiyya*, que l'on interprète en général comme les premiers mouvements qui motivent leurs revendications sociales et autres par un élément ethnique³³.

'Alì al-Ridà est donc l'imam assimilé au personnage/modèle qu'est Husayn. De plus, son *mashad*, le sanctuaire érigé sur son tombeau, est situé en Iran et sa biographie devient très tôt une sorte de paradigme de ce qui constitue depuis toujours la religiosité de l'Iran, surtout au niveau populaire³⁴. Mais même quand la communauté chi'ite n'est qu'un échantillon de petites villes en Iran³⁵, le chi'isme reconnaît Husayn et son double 'Alì al-Ridà sans chercher à s'interroger sur l'origine ou la signification des symboles exprimés par l'hagiographie de l'un et de l'autre³⁶.

La *ashurà* vouée à Husayn acquiert une dimension historique plus universelle puisque le modèle s'est répété avec 'Alì al-Ridà et que la valeur symbolique et cathartique du martyr a pu se reproduire. Mais, pour reprendre ce que nous avons déjà noté, seul l'imam à ce niveau est actif. Le fidèle enregistre et transforme en culte et en rite l'action qui ne saurait lui appartenir.

Mais, d'une façon apparemment soudaine, en Iran les masses se mobilisent et agissent en prétendant parcourir le même itinéraire que celui d'Husayn³⁷ qui culmine avec le martyr. En Iran on sera martyr — c'est à-dire témoins³⁸ de l'existence d'une réalité « autre » — au début de la révolution, et on sera martyr dans le sens de combattant lorsqu'un ennemi, qui deviendra l'*ennemi*, menacera, non pas la réalisation de la réalité autre, mais simplement le lieu privilégié de cette réalisation : le sol iranien.

Il pourrait y avoir — une fois encore selon un schéma habituel, le recouvrement d'une situation tout à fait nouvelle — actualisation du modèle, le schéma permettant de donner droit de cité au sein de l'islam à la présente nouveauté : le nationalisme iranien qui serait ainsi vécu comme une imitation du modèle à travers l'hypostase d'Husayn, c'est-à-dire : 'Alì al-Ridà, symbole de l'iranité intrinsèque au chi'isme. Mais il n'y a rien de cela, mis à part le fait que l'adjectif *fidà'i* ne caractérise plus depuis longtemps le fidèle de l'imam³⁹.

Il pourrait alors y avoir, selon un autre schéma habituel, retour de l'imam, ce qui impliquerait également l'action du fidèle et son témoignage

actif jusqu'à la mort, de l'existence de l'imam. Ce dernier détiendrait le droit d'imposer sa volonté et son pouvoir. Mais, exceptés quelques frémissements au moment le plus enthousiaste de la révolution, cette hypothèse n'a pas été retenue : l'imam demeure occulté et ses fidèles continuent d'attendre le règne qu'il instaurera à la fin des temps. On l'invoque pour qu'il revienne, pour qu'il accélère le cours du temps ⁴⁰ et rien de plus. En toute hypothèse, si l'imam avait été présent, il aurait, lui, joué le rôle d'Husayn.

Ainsi, les masses se substituent à Husayn. La première impression est que le chi'isme a été touché par le sunnisme, en ce sens que certains éléments propres au sunnisme semblent avoir pénétré le corps chi'ite. La notion de communauté est reprise comme seul lieu pour une modification (ce qui en Islam signifie simplement réinterprétation) d'une donnée quelconque tant au niveau des principes qu'au niveau de la mise en application des principes mêmes ⁴¹. La communauté des chi'ites iraniens puise dans son sentiment national ⁴² la force de la cohésion et se proclame « communauté » tout court selon la signification propre à l'islam, c'est-à-dire l'ensemble de tous les croyants, sans chercher à y introduire au premier plan, tout au moins au début ⁴³, l'élément chi'isme pour se définir.

C'est une explication possible, mais elle réduit la portée du phénomène. Un point est clair, nous sommes en présence d'un phénomène qui ne procède pas de la tradition, qui dérive d'une série de modifications que l'islam a subi durant presque deux siècles pendant lesquels les musulmans ont dû se mesurer avec une image de l'islam qu'ils ne reconnaissaient pas, mais qu'ils ont progressivement intériorisée comme cela ne peut manquer d'arriver dans une relation dominant/dominé.

Cependant, cette interprétation demeure encore insuffisante. Nous aurions une continuité dès lors que l'impact avec l'Occident se produit et ce jusqu'aujourd'hui. Un Khomeini apparaîtrait en quelque sorte comme un disciple d'al-Afghani ⁴⁴. Mais, si l'on accepte cette version des faits, les masses demeurent encore exclues de l'action : elles peuvent suivre mais elles ne peuvent pas agir en tant que protagonistes ⁴⁵.

Ce qui semble plus convaincant, c'est qu'un processus, très proche de celui que l'on appelle « théologie de la libération » dans le christianisme, s'est également réalisé à l'intérieur de l'islam et, en particulier, à l'intérieur du chi'isme en raison de sa particularité liée à la théorisation du modèle/imam.

Nous ne prétendons absolument pas qu'il existe une dépendance, une priorité quelconques d'un côté ou de l'autre. Tout simplement nous considérons ce genre de phénomène comme typique de notre époque et pouvant donc se réaliser sous toutes les latitudes et dans n'importe quel contexte ⁴⁶. Latitude et contexte, bien évidemment, déterminent les différences à l'intérieur du phénomène. En généralisant, la différence fondamentale (mais qui ne change pas la nature de la chose qui demeure la même) c'est qu'en Islam, ou plus précisément dans le chi'isme, le fidèle accepte pour la première fois d'imiter Dieu ainsi que le modèle

le lui a appris. Dans le christianisme, c'est l'humanité du Christ qui est considérée comme essentielle dans le modèle proposé.

Dans cette perspective, qui est bien loin d'être encore suffisamment analysée et qui demeure davantage une hypothèse d'analyse, l'Iran (et l'Islam) constitue un cas ni exceptionnel, ni isolé, ni médiéval.

NOTES

1. Cf., entre autres, A. Mâhdjoub, La manifestation, le martyre. Du révolutionnaire à l'étatique, *Peuples Méditerranéens*, n° 29, 1984, pp. 17-40 (N° consacré à « Iran 1984 »).

2. Cf. L. Echghi, Formes de conscience et formes de lutte : une clé de lecture pour la révolution iranienne, *Cahiers de la Fondation Internationale L. Basso*, t. 1, Rome, octobre 1984, pp. 38-41.

3. Il est intéressant de souligner que la chronique qui sert de base à la reconstruction historique de la vie d'Husayn, est la version persane et pro-chi'ite de Bal'ami. En partant de Tabari (m. 923), il introduit des éléments favorables à une image du personnage qui se prête à l'idéalisation, d'autant plus qu'il n'existe aucune édition critique de cette œuvre et que différentes versions, plus ou moins hagiographiques envers l'imam, circulent dans tout le monde chi'ite, retraçant, très vraisemblablement, le parcours historique que la légende d'Husayn a suivi dans les siècles.

Si le monde académique se réfère au texte traduit par H. Zotember d'après quelques manuscrits qui se trouvent dans les bibliothèques européennes (nous disposons maintenant d'une édition française récente : Tabari, *Les Omayyades*, Paris, Sindbad, 1983, pp. 34-51), les chi'ites continuent d'utiliser leurs versions (cf. B. Scarcia Amoretti, Note in margine alla « Raudat ash-shuhadà 'di Vâ'iz Kâshifi », *Problemi dell'età timuride, Atti del III Convegno Internazionale sull'Arte e la Civiltà Islamica*, Venezia, 22-25 ottobre 1979, 1980, pp. 17-26).

4. A. Shari'ati, *Martyrdom : a rise and bear witness*, trad. Ali Asghar Ghassemy, public. du Ministry of Islamic Guidance de la République Islamique d'Iran, 1981, p. 73. Il s'agit du texte d'une « leçon » faite par Shari'ati à l'Husayniyya-yi Irshâd, durant le mois de muharram 1972.

5. *Ibid.*, pp. 27-28.

6. Le meilleur exemple que l'on puisse donner est bien évidemment celui d'Ibn Khaldoun. Toute interprétation de sa théorie qui ne le situe pas dans son contexte culturel, c'est-à-dire islamique, est destinée à être mystifiante. Mais Ibn Khaldoun ne fait que reprendre de façon systématique les concepts-clé de l'islam : relation entre Loi et nature, rationalité de l'ordre universel, etc. La nouveauté de sa théorie ne réside pas dans les « lois » qu'il découvre et qu'il analyse, mais dans le fait que ces lois ont été depuis toujours opérationnelles et qu'elles vont continuer de l'être. L'époque du Prophète, considérée depuis toujours comme parfaite et mythique, en s'insérant dans le temps, en est une expression, de même que toute autre époque. La révélation est un fait qui vient aider à la compréhension des lois, sans pour autant leur garantir, au moment de sa « descente » (*tanzil*), une réalisation extraordinaire.

7. A. Shari'ati, *Islâmshinâsi*, vol. 1, p. 68 (trad. anglaise H. Algar, in : *On the sociology of Islam*, Berkeley, 1979, p. 97).

8. Le recours à la philologie peut aider à la compréhension de ce genre d'affirmations courantes chez les théoriciens musulmans contemporains : le passage s'effectue entre la signification première de *dawla* : renversement et rotation — ce qui pour nous se rapproche de révolution — et la signification que ce même mot acquiert à une époque plus récente : Etat et/ou dynastie. Si, dans le passé, *dawla* représentait un phénomène terrestre (opposition ou complémentarité de *din wa dawla*), aujourd'hui, le qualificatif « musulman » ou plus fréquemment « islamique » suffit pour distinguer ce qui a été une

expression authentiquement révolutionnaire ou non de *dawla*. Cf. entre autres, B. Lewis, *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 51-63.

9. *Martyrdom*, *op. cit.*, p. 51.

10. *Ibid.*, p. 51.

11. *Ibid.*, pp. 72-73.

12. La plupart des idéologues musulmans contemporains formulent cette affirmation. Pour demeurer encore dans le cadre de l'Iran, cf. A. Shari'ati, *Tashayyu'yi 'alawi va tashayyu'yi safawi*, Téhéran, s.d.

13. En général, tout *tafsir* coranique commence par expliquer d'un point de vue grammatical les mots qui composent le verset examiné. Mais immédiatement après, il mentionne les circonstances dans lesquelles le verset a été révélé et, éventuellement, les personnes qui ont été témoins du fait ou les personnages auxquels le Prophète a réservé la primeur du verset en question. La première explication du verset est liée à la contingence qui l'a engendré, c'est ensuite seulement qu'intervient sa signification atemporelle ou métaphysique.

14. Bien évidemment, il s'agit de faits ayant une tradition antérieure à l'islam. Cette tradition procède soit du milieu sémitique, soit des modèles historiographiques — surtout byzantins — que l'islam a trouvés. Cf. V.V. Barthold, *La découverte de l'Asie*, Paris, Payot, 1947, pp. 27 et s.

15. Cf. H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, pp. 151-152. S'appuyant sur l'autorité de N. Bardalev, l'auteur souligne et pose en règle générale que : « tout le christianisme oriental avait été, en fait, malgré l'autorité des conciles, monophysite, ce qui veut dire que pratiquement, dans sa conception christologique, la nature divine avait en quelque sorte absorbé, volatilisé la nature humaine... ».

16. Bien que les raisons de la condamnation d'al-Hallāj soient beaucoup plus complexes (cf. A. Bausani, *La condanna di al-Hallāj, Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon*, Napoli, 1985, pp. 27-34) en général elles sont résumées dans la réprobation par les milieux religieux officiels, dans la célèbre formule : *Anā al-haqq* (cf. L. Massignon, *La passion de Hallāj*, t. 1, Paris, 1975, pp. 342 et s.).

17. Conventionnellement on attribue à al-Ghazālī (m. 1111) le fait d'avoir donné un statut légal au soufisme. Cf. par exemple : E. Glassen, *Der Mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden, 1981, pp. 93 et s. et pp. 131-175.

18. Cf. L. Massignon, *op. cit.*, t. III, pp. 212 et s.

19. Cf. H. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, Paris, 1972, pp. 303 et s. (partie consacrée au douzième imam).

20. Il faut se rappeler que la *shahāda* des chi'ites ajoute à la formule connue : « il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son prophète » cette autre affirmation : « et Ali est l'ami de Dieu ».

21. Pour s'en convaincre il suffit de consulter n'importe quel traité d'hérésigraphie d'inspiration chi'ite tel celui de An-Nawbakhti, *Les sectes chi'ites*, trad. M.J. Mashkour, Téhéran, 1980.

22. Le *kitmān* ou *taqiya*, — c'est-à-dire la possibilité, reconnue à tout individu sur le plan légal et religieux par le chi'isme, de renier sa propre foi en cas de danger de mort — nous permet de mieux saisir ce concept. L'action est toujours envisagée, sinon il ne serait pas nécessaire de construire une théorie du désaveu, mais il s'agit d'une action qui ne saurait être décidée et accomplie individuellement. Elle doit être collective ou avoir une dimension collective. Ceci s'est produit par exemple, sous le régime du chah lorsque la *taqiya* a été proscrire (exclue) par Khomeini au moment où le chah exigeait l'adhésion au parti unique.

23. Le cas de l'imam 'Alī al-Ridā, sur lequel nous reviendrons plus loin, est exemplaire : al-Ma'mūn le choisit comme héritier pour placer l'*ahlal-bayt* sur le trône selon le mécanisme régissant la succession sous les califes abbassides.

24. Nous nous référons ici aux rites chi'ites de l'*ashurā* et aux *ta'ziya* qui deviennent une célébration typiquement iranienne à l'époque safavide pendant l'*ashurā* (cf. J. Calmard, Le mécénat des représentations de *ta'ziye*, I. Les précurseurs de Nāseroddin Shāh, *Le monde iranien et l'Islam*, t. II, Paris-Genève, 1974, pp. 73-126 ; E.G. Browne, *Literary History of Persia*, t. IV, Cambridge, 1953, pp. 172-174).

25. Les mouvements durant la première époque abbaside sont significatifs (cf. B. Scarcia Amoretti, *Sects and heresies, The Cambridge History of Iran*, t. IV, 1975, pp. 481-519), mais ils sont également importants pour démontrer ce qui vient d'être dit à propos du *Bàb* et du Bahaïsme (cf. V° : « *Bàb* », *E.I.*, 2, t. I, pp. 855-858).

26. Ceci confirme une fois de plus la spécificité du monothéisme musulman : tout doit être fait à l'image de l'ordre divin : Dieu est un et seul, le roi est un et seul, etc.

27. Pour une définition systématique des mots : *baraka*, *ziyàra*, *Imàm*, *Zada*, *ba'ya*, etc., nous renvoyons à *E.I. sub voce*.

28. *Amir al-mu'mnin*, signifie : « Prince des croyants » et s'applique par excellence à 'Alì, mais ce titre désigne aussi de façon générale le calife.

29. La loi est la meilleure vérification de ce qui vient d'être dit. Pour un chi'ite, la seule possibilité de contrôler la légalité de son action consiste à trouver un modèle vivant, c'est-à-dire un savant qui lui interprétera directement les sources dont dérive le droit positif. Cf. M.H. Tabataba'i, *Shiite Islam*, Albany, 1975, pp. 103-104 ; et également B. Scarcia Amoretti, *Du osservazioni sul modernismo islamico*, « *al-Zann bi'l-hukm* » : *attualità dell'ijtihad ?*, *Annali di Ca' Foscari*, 1976, pp. 25-32.

30. La malédiction des trois premiers califes a souvent fait partie du rituel chi'ite. Le *kitmàn* dont il était question permettait de ne pas la proférer publiquement en cas de danger de mort. La pratique n'a pas été constante très souvent pour une raison contingente et politique, plutôt que religieuse. A titre d'exemple, cf. B. Scarcia Amoretti, *Una polemica religiosa tra 'ulama* » di mashhad e « *ulama* » *uzbechi nell'anno 977/1588-89*, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 1964, pp. 653-655.

31. L'époque abbaside voit la fin des aspirations chi'ites au pouvoir, avec cependant une exception importante : l'isma'ilisme qui continuera sa démarche politique active plus longtemps que les autres courants chi'ites à l'intérieur du *dār al-Islām*, le zaydisme qui avait au demeurant obtenu une place à l'intérieur du pouvoir et l'imamisme, le seul qui n'ait jamais détenu le pouvoir politique effectif jusqu'aux Safavides. Cf. C. van Arendonk, *Les débuts de l'imamāt zaydite au Yemen*, Leyden, 1960, et B. Scarcia Amoretti, *L'Islam in Persia tra Timur e Nadir*, *Annali di Ca' Foscari*, 1974, pp. 1-35. Pour une théorisation de cette question, cf. B. Scarcia Amoretti, *La « Risāla al-Imāma » di Nasir al-Din Tūsī*, *Rivista degli Studi Orientali*, 1974, pp. 274-276. Mais d'une manière encore plus claire, cf. le rapport biographie/hagiographie de Ja'far al-Sādiq : fondateur du *madhhab chi'ite*, pour tout genre de chi'isme, point de repère pour tout ésotérisme sur le plan religieux, homme politique discret mais prêt à prendre le pouvoir dans l'histoire (cf. C. van Arendonk, *op. cit.*, p. 28, 38, 42, et *passim*).

32. Dans le sens d'opprimé et de *shahid* (martyr), cf. V° « *Shahid* », *E.I.* 2, (sous presse). Cf. également S.H.M. Jafri, *The origins and early development of Shi'a Islam*, London-New York, Librairie du Liban, 1979.

33. L'ouvrage qui fournit les renseignements de base est le quatrième volume de *Cambridge History of Iran*, 1975 : « From the Arab invasion to the Saljuqs ».

34. Cf. B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV*, 38 e L, 12, *Rivista degli Studi Orientali*, 1968, pp. 27-52 ; du même, *Nascita di un « Emāmzāde »* (1973), *Oriente Moderno*, 1974, pp. 169-171.

35. Cf. B. Scarcia Amoretti, *L'Imamismo in Iran nell'epoca selgiuchide : a proposito del problema della « comunità »*, *La Bisaccia dello Sheikh*, Venezia, 1981, pp. 127-139.

36. Cf. B. Scarcia Amoretti, *A proposito della tipologia religiosa sciita : Aleppo-Mashhad, Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Roma, 1984, t. II, pp. 701-710. Pour une ébauche de la vie des imams, cf. Shaykh al-Mufid, *Kitāb al-Irshād* (trad. anglaise), London, 1981.

37. Même si l'auteur part d'un point de vue très différent, la seule étude systématique sur le culte d'Husayn en rapport avec notre sujet, est celle de M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, The Hague, 1978.

38. Les deux termes, en arabe et en persan, ont la même racine : *shāhid* et *shahid*, racine qui apparaît aussi dans le mot *shahāda* : la profession de foi.

39. Le *fidā'i* était par excellence le fidèle isma'élite ; mais le mot a déjà la connotation de « voué à la mort » bien avant l'islam et en milieu sémitique (il reste à démontrer qu'il ne s'agit pas d'un comportement ou d'une valeur typiquement iraniens) où la tribu ou le clan représentait l'éventuelle raison du sacrifice : cf. M.M. Brawmann, *The spiritual Background of early Islam. Studies in Ancient Arab Concept*, Leyden, 1972.

40. Plusieurs observateurs ont remarqué en Iran, après la révolution, la fréquence des panneaux invoquant l'apparition du Mahdi, le *sàhib al-zamàn* (le seigneur du temps), ce qui, avant, n'était pas courant.

41. Bien évidemment nous faisons référence ici à l'*Ijma'* et à sa signification.

42. Nous renvoyons aux divers travaux publiés sur ce sujet ces dernières années dans cette revue même.

43. Parmi les diverses études consacrées à ce sujet et plus particulièrement à la pensée de Khomeini, nous choisisons celle de G. Scarcia, consacrée à : *L'Islam e la Costituzione della Repubblica Islamica d'Iran, Il rinascimento Islamico in Iran*, Roma, 1981, pp. 15-28.

44. Ce n'est pas un hasard si la reconsidération d'al-Afghànî se manifeste également dans l'Iran post-révolutionnaire, mais si continuité il y a, elle doit être mise en relation avec le babisme : cf. G. Scarcia, I tratti « neo-bàbi » del khomeinismo, *Oriente Moderno*, nuova seri, t. I, 1982, pp. 91-101.

45. Telle n'est pas l'interprétation la plus courante : cf. AA. VV., *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt am Main, 1981, Sh. Akhavi, *Religion and Politics in contemporary Iran*, Albany, 1980. Ces auteurs s'efforcent de fournir des points de repère permettant de théoriser la « continuité » dont il est question ici. Mais il suffit de songer au disciple direct d'al-Afghànî, Md. Abduh et à sa théorie bien connue relative à la nécessité d'un « tyran » pour sauver le *dâr al-Islâm* de sa décadence, pour comprendre ce que nous entendons affirmer ici.

46. S'agissant d'une opinion diffuse, aucune bibliographie spécifique relative à cette question n'est signalée. Il suffit de remarquer qu'il est évident que le discours théologique ou idéologique induit ici ne prétend pas se superposer à l'analyse des raisons « structurales » qui portent ce genre de phénomènes.

FEMMES DANS LES ZAOUIA-S : LA FETE DES EXCLUES

Zouhaïer DHAOUADI

Dans le Nord tunisien les fêtes féminines qui se déroulent dans les *zaouia*-s (marabouts) apparaissent de plus en plus comme une adaptation des formes anciennes de religion populaire. Les femmes ré-adoptent la fête des *zyara*-s (visites aux *zaouia*-s), les chargeant de nouvelles significations liées à leurs conditions sociales, psychologiques et matérielles. Elles les réactualisent, cherchent davantage à en faire des moments de quête d'un bonheur individuel et collectif relatif, que des cérémonies de protestation contre les malheurs terrestres.

1. *La zaouia : un espace de sociabilité*

La *zyara* est au fond un système de renouvellement des relations communautaires et inter-communautaires. Elle alimente, renforce et sacralise les relations entre les différents membres de la communauté. Lieu de rencontres réitérées et tolérées, la *zaouia* est aussi un lieu où se nouent de nouvelles relations familiales grâce à la baraka du Wali... Par ailleurs, cet espace est conçu par les femmes « traditionnelles » comme une résistance à la modernité envahissante, qui menace la vie sociale des femmes « privées ». La *zyara* permet aux femmes musulmanes de se rencontrer plus facilement qu'aux marchés, dans les entreprises, les bureaux, les jardins publics. Même le hammam (bain collectif), raconte une interlocutrice, est menacé par la multiplication des salles de bains au domicile des gens aisés, par la « vitesse » (*zarba*) des bains, imposée

par l'emploi du temps des enfants scolarisés, les obligations ménagères et les impératifs de rentabilité des patrons de bains publics. Le hammam perd son statut d'espace de rencontre, d'échange de nouvelles et de parole libre pour les femmes. Le manque de temps menace « l'espace et la mentalité collective » d'échange entre femmes. Les femmes, même jeunes, qui ont repris le chemin de la *zaouïa* pour effectuer les *zyara*-s recherchent un rythme de rencontres féminines. Elles souffrent de la solitude due à la vie professionnelle et à l'éclatement des communautés. La *zyara* cherche à pallier à l'éclatement de la maison familiale où vivaient plusieurs couples et leurs enfants, à l'isolement des petits appartements, à l'alourdissement des tâches ménagères des femmes au foyer, et à la désacralisation des rythmes de vie collective des femmes et des enfants.

La *zyara* à la *zaouïa* permet aux enfants de se ressourcer à des mythes et symboles qui font défaut à l'école laïque, d'autant plus que les *koutab* (écoles privées traditionnelles qui apprennent le Coran aux enfants) ont totalement disparu. La *zaouïa* redevient ainsi un espace de socialisation traditionnelle des enfants. Elle permet aussi, par le biais des femmes, l'établissement de nouveaux liens d'amitié entre hommes et familles. La communauté renaît ou résiste ainsi aux implications de la division du travail, aux déménagements, à l'exode et à l'émigration.

Ainsi, la *zyara* aux *zaouïa*-s renoue avec la tradition, pour réguler les conduites individuelles et collectives dans un contexte de mutations, de crises et de changements mentaux et structurels. La *zyara* apparaît de plus en plus comme un moyen de ressusciter des conduites individuelles et collectives impliquées par l'existence d'une communauté et un moyen pour la sauver de la désagrégation sociale et culturelle au moment où la modernité la destruit. Toutefois, ces cérémonies féminines ne respectent pas rigoureusement les anciens rites des *zyara*-s. À côté de ces rites que les vieilles femmes essaient d'entretenir : boire l'eau bénie de la *zaouïa*, manger de la viande préparée spécialement pour la *zyara*, allumer quelques bougies autour du tombeau du saint, partir en *zyara* le vendredi, etc., de nouvelles formes cérémoniales apparaissent : la *zyara* peut se tenir tous les jours de la semaine, les boissons gazeuses ou non tiennent lieu d'eau bénite, les tourne-disques et magnétophones à cassettes remplacent les chants traditionnels, les sandwiches se substituent aux repas préparés spécialement pour la *zyara*, etc.

Outre cet irrespect pour les formes, on ne prête guère attention aux appels des militants islamistes au rigorisme religieux et à l'action politique fondée sur l'islam : la *zyara* est dans ce sens plus proche de la fête populaire quasi-laïque que de la cérémonie religieuse. Certes, comme en témoigne Emile Dermenghem, A. Thaalbi et J. Chelhod, les *zyara*-s ont toujours eu cet aspect ; mais il s'est accentué ces dernières années. Une interlocutrice rapporte qu'elle ne part en *zyara* qu'avec les meilleures chansons d'Oum Kalthoum, M. Abdelhalim. Des hauteurs de Bizerte, on repère facilement, installée sur le dôme de la *zaouïa* de Sidi Salem, une antenne de télévision, suffisamment haute et longue pour capter les émissions tunisiennes et italiennes.

Les *zyara*-s aux *zaouia*-s correspondent certainement à ce que Georges Balandier appelle « la fonction sécurisante de la tradition »¹ et, en tant que phénomène de contre-modernité, elles se manifestent comme une « résurgence plus ou moins artificielle et plus ou moins précaire des formes archaïques de l'existence sociale² » et de la culture communautaire. Elles embrassent d'autres besoins collectifs de l'univers féminin plus ou moins atomisé : la rencontre, l'échange, la communication que la vie urbaine déstructure.

S'il est vrai qu'en Islam on « ignore les jours fériés³ » comme le note J. Chelhod, les musulmans multiplient, inventent même, les *mousslem*-s (fêtes d'origine religieuse), s'ajoutant aux fêtes religieuses classiques, aux commémorations du calendrier hégirien et militaro-religieux de l'islam. Les femmes bizertines fêtent les succès scolaires de leurs enfants, le retour de leurs émigrants, leurs guérisons, les anniversaires de leur mariage, de la circoncision de leurs garçons, la mémoire de leurs morts, etc. La fête par la *zyara* à la *zaouia* contient pour elles ce que E. Dermenghen appelle

« ... le rôle libérateur de la fête qui, tout en favorisant la cohésion du groupe, soulage la pression sociale et restaure au sein même de celle-ci, les énergies naturelles et les valeurs mystiques universelles⁴ ».

2. Intégrisme islamiste et fêtes de femmes dans les zaouia-s

Les islamistes tunisiens n'apprécient pas la redécouverte du chemin des *zaouia*-s. Tout en interprétant le phénomène comme un réveil de l'islam et une re-découverte de la religion d'Allah par les musulmans, ils le perçoivent comme une déviation des formes et dogmes de la religion.

Le discours islamiste est perçu par les habitués des *zaouia*-s comme identique à celui des laïcs qui présentent les saints comme des individus simples à la piété exemplaire ou, dans certains cas, comme des charlatans qui exploitent la religiosité de gens simples à des fins personnelles.

L'intégrisme refuse l'idée même d'un *wali saleh* (saint) tel que l'imaginent les représentations populaires. Les musulmans ont un rapport direct avec Allah, ils ne doivent pas instituer d'intermédiaires. Les *wali*-s *saleh*-s ne peuvent prendre le rôle qui incombe aux *fouqaha*-s (théologiens) administrant un gouvernement islamique, ni celui des imams dans les mosquées, ni celui du Prophète tant sur la terre que dans les cieux. Le rigorisme dans les formes de piété tend à rapprocher la position intégriste de l'attitude positiviste de mépris pour les *zaouia*-s diffusée par le modernisme étatique et les institutions grâce aux media et autres appareils idéologiques.

Le discours de l'Etat, sur les *zaouia*-s et les fêtes populaires qui y ont lieu est précisé et argumenté au travers des doctrines modernistes

réformistes de certains militants et d'autres nationalistes tunisiens tel que A. Thaalbi dont le livre, *L'Esprit libéral du Coran*, a provoqué un scandale⁵.

Les militants islamistes délaissent les *zaouia*-s pour les mosquées ; interrogés ils ont confirmé leur prédilection pour les formes établies de la pratique religieuse. Dans la fréquentation des *zaouia*-s, les inquiètent la spontanéité des cérémonies, le changement des rites, la transformation du sacré et des manifestations. Les fêtes dans les *zaouia*-s rendent familiers les rites figés des fêtes religieuses telles que les conçoivent les militants islamistes, qu'ils célèbrent avec sérieux, solennité et gravité (mariages de militants par exemple).

A l'approche implicite, mécanique et objective (Gramsci) des problèmes religieux développée spontanément par la masse des musulmanes s'oppose l'approche méthodologique et auto-consciente (V. Lanternari) des principes religieux par les militants islamistes. Si les femmes musulmanes s'accordent avec les militants islamistes sur la nécessaire revivification des « principes de l'âme de l'islam » pour ressouder les liens éclatés de la communauté, elles divergent avec eux sur le contenu de la démarche.

« Les manifestations de la religiosité populaire, écrit V. Lanternari, se développent intégralement à l'intérieur de la civilisation dont est également issue la religion officielle, et en sont historiquement inséparables [...] ; de plus, au sein d'une seule et même civilisation coexistent de nombreuses expressions de religiosité populaire, hétéroclites et contradictoires au cours d'une même époque⁶... »

Par ailleurs, l'islamisme tunisien par volonté de correction et de récupération de la fréquentation des *zaouia*-s décide à l'aide de *fatwa*-s d'emprunter le chemin des tombeaux de certaines *wali*-s. En effet, les islamistes désertent et boudent les *zaouia*-s des saintes ; ainsi dans le domaine religieux, ils refusent à la femme un rôle spécifique et distinct et préfèrent certains *wali*-s *saleh*-s, dont l'histoire mythique est celle de savants-militants qui ont dirigé ou participé aux mouvements de résistance contre les envahisseurs chrétiens (espagnols-français) tel Sidi el Mostari (dont la tombe se situe près de la porte de la medina de Bizerte), et Sidi Gaagâa (poète, théologien et *mojahed*). Les militants entretiennent à leurs frais les locaux de ces *zaouia*-s et en font des lieux de rencontre. Aucun militant islamiste ne fréquente les *zaouia*-s des femmes saintes de Bizerte : El Saida Manoubia, Lella Kmar, Sitte Fatma, Lella Arbia. Ce dédain s'étend en outre aux *zaouia*-s dont la légende évoque plus la vie quotidienne, matérielle, économique, sociale que le *jihad* contre les autorités locales de l'envahisseur étranger. Pour l'islamisme formaliste, l'environnement culturel des *zaouia*-s est à la limite du paganisme ou d'une idéologie païenne, la religiosité populaire qui s'y manifeste ne se conçoit pas en termes de différence avec d'autres expressions de la religiosité mais en termes d'« inégalité », pour reprendre les termes de

M. Imbert. Pour les islamistes formalistes et dogmatiques « l'ordre de la différence, de la culture plurielle est escamoté et transmué en termes d'inégalité⁷ ».

L'opposition serait entre une religion savante et canonique et une religion populaire, improvisée et pragmatique. L'islamisme perçoit la pratique religieuse (ou quasi-religieuse) de recueillement auprès de la tombe d'un saint, comme moralement douteuse, et philosophiquement nihiliste. L'autoperfectionnement individuel auquel appellent les islamistes exclut ces rencontres féminines, souvent joyeuses et peu propices à la méditation métaphysique et à l'action politico-religieuse.

Quant à la question des saints et de leur culture, l'opposition entre religion savante et religion populaire est fort ancienne en Islam, comme d'ailleurs en Occident chrétien⁸. Dès le XIX^e siècle, apparaît, parmi les théologiens et les imams savants, une forte réaction contre certaines expressions et manifestations de la religion populaire et surtout contre le maraboutisme et les *zaouia*-s. Le wahabisme les a combattues avec ardeur. L'islamisme contemporain a adopté la même approche. Castoriadis a mis en évidence le déchirement et la stérilité même de la culture populaire : l'archi-académisme stérile et répétitif des savants, théologiens, imams et militants empressés ne peut contenir le processus de la « continuation/variation d'une tradition vivante et substantiellement liée aux valeurs substantives de la société⁹ » socialisées par la culture, l'enseignement, l'évolution des mœurs, les media. Les femmes musulmanes en *zyara* dans les *zaouia*-s ne formulent plus les demandes traditionnelles aux saints (guérisons, bienfaits, interventions auprès d'Allah...) mais tissent de nouveaux liens communautaires et cherchent des voies adaptées aux nouvelles exigences de la vie sociale. Dans les *zaouia*-s, les femmes s'inquiètent et s'interrogent sur l'évolution de la société tunisienne moderne. Le choix du lieu sacré *zaouia* et celui de la cérémonie de la fête (*zyara*) manifestent une religiosité souple et ouverte.

« Même après la laïcisation des mentalités, [écrit R. Manselli] [...] le monde populaire conserve et développe des exigences religieuses. Les fidèles s'organisent et réagissent comme ils le peuvent en essayant des formes nouvelles de vie religieuse¹⁰... »

Enfin, deux aspects des *zyara*-s aux *zaouia*-s provoquent le dédain des islamistes : les *zaouia*-s elles-mêmes parce qu'elles ne sont pas un espace de statut et de fonctions définis et déterminés dans le formalisme religieux de l'islam auquel est attaché l'islamisme contemporain. Les *zyara*-s sont trop gales pour bénéficier de la sympathie des intégristes de l'islam, fascinés par le deuil, la mort, et la « crise de l'âme ». Même si l'intégrisme islamiste ne combat pas par l'écrit et des analyses de fond les différentes formes de religiosité populaire, il ne cesse de la critiquer par des *fetwa*-s et dans les associations de son obéissance.

L'intégrisme islamiste refuse le phénomène des *zyara*-s parce qu'il revêt un aspect de pèlerinage, réservé à La Mecque. La forme prend

ici, encore une fois, un caractère substantiel. Toute autre forme de religiosité et de pratique religieuse est exclue parce qu'elle ne respecte pas ce qui est établi. Les islamistes, en outre, ne perçoivent dans le renouveau des *zyara-s* (féminines ou même mixtes) aucun élan de contestation de l'ordre social moderniste, aucun effort d'adaptation critique à cet ordre, aucune protestation contre lui. Seul l'islam formaliste, total et intégral remet à leurs yeux en cause l'ordre sociétal moderne. Toutes les autres formes de critique, même inscrites dans le cadre d'un islam qu'il soit élitaire, critique et progressiste ou populaire, sont a-islamiques, voire anti-islamiques. Les saints de l'islam sont désormais hors-la-loi.

3. Femmes aux *zaouia-s* : fêtes et doléances

Les *zyara-s* et autres fêtes sont une œuvre féminine à laquelle peuvent, dans certains cas, se joindre les hommes. Cette mixité effraie islamistes et autres milieux conservateurs. Certaines *zaouia-s* dans la région de Bizerte, comme partout ailleurs en Tunisie, ont la réputation plus ou moins vraie de lieux de libertinage, de contacts faciles entre sexes, de réunions d'amants adultères, de fiancés surveillés, d'amoureux en mal de bonheur. A. Thaalbi écrivait déjà en 1905 :

« Les *zaouia-s* et les tombeaux des saints sont des lieux de refuge pour les criminels, pour les femmes adultères qui y séjournent avec leurs amants, pour les jeunes filles qui viennent y enterrer leur honneur, pour les jeunes gens qui vont s'y souiller à tout jamais ¹¹. »

Le moralisme qui fonde cette appréciation se veut une réaction contre l'immoralisme présumé de ces fêtes mixtes dans certaines des *zaouia-s*.

« Chaque culture, écrit M. Foucault, rejette quelque chose qui pour elle n'aura aucun sens, quelque chose qu'elle ne pourra pas dominer ¹². »

Ainsi en est-il de la culture islamique : le célibat, le divorce, le veuvage, la condition de vieille fille, de mère célibataire, la sexualité extra-ou pré-conjugale, la solitude sexuelle, etc., sont occultés, et, contrairement aux rationalisations de M. Bouhdiba, toute l'évolution des sociétés islamiques concernant ces questions est d'origine exogène à l'islam. Une enquête rapide peut préciser nos idées sur ces *zyara-s* maudites. Tant à Sidi El Hachani (à 6 km de Bizerte) qu'à Sidi El Hassoun (à 19 km de Bizerte, localité de Tinja), ou encore à Sidi Ali El Mekki (à 35 km de Bizerte, Aghar el melk), le cadre et le rite facilitent les fêtes d'été (les trois *zaouia-s* se trouvent au bord de l'eau, mer ou fleuve). La plage, l'été et les vacances y font les fêtes fréquentes, animées et mixtes. La rencontre entre personnes des deux sexes devient ainsi plus facile, et tout

type de contact s'établit entre femmes en quête d'amants, veuves cherchant le mariage, jeunes filles cherchant un fiancé, et hommes correspondant ou pas à ces attentes ; tous viennent aux *zaouia*-s pour le loisir et le plaisir. Le retour des travailleurs immigrés l'été accroît le phénomène. Les fêtes mixtes étant peu fréquentes, les *zouar*-s (visiteurs des *zaouia*-s) sont emportés par l'élan de la transgression. Selon une croyance ingénieuse, la bénédiction des saints des *zaouia*-s couvrirait tous les actes transgressifs de la coutume et de la morale. Sidi El Hassoun favorise femmes et hommes veufs ; Sidi El Hachani protège les célibataires ; Sidi Al Mekki protège les femmes venues pour la fête de circoncision des jeunes garçons. H. Lefebvre constate que de plus en plus, le printemps devient, dans la société industrielle, la saison des amours et des fêtes, et l'été la saison des festivals¹³ ; dans les *zaouia*-s du Nord de la Tunisie « l'amour » se libère en été.

Toutefois existe un autre type de régulation. En effet, si « à Sidi Gue-naoui, comme l'écrit E. Dermenghen, les châtiments du saint tombent sur les hommes coupables mais non sur les femmes¹⁴ », à El Ksiba (quartier de pêcheurs à Bizerte) la sainte Lella Arbia protège les femmes des pêcheurs contre tous les malheurs ou tentations. Sidi Dhaouadi (à 11 km de Bizerte) récompense les femmes et les fidèles auxquels il lègue certains de ses pouvoirs (médicaux, etc.) et élève à un état de pré-sainteté (*tsoulih*), tel le cas de dame Khoujin au début du siècle.

Au cœur de la médina de Bizerte, Lella Kmar ne recevait que les femmes de bonne société et de bonne moralité. Sidi Dhaouadi avait promis un trésor à toute jeune fille de sa descendance portant le nom de Fatima (nom de la fille du Prophète), qui en une journée pourrait préparer un mouton entier, de couleur noire, immolé après la prière de l'aube. Le mouton doit être préparé dans son intégralité ; ne doit rester aucune partie de la dépouille qui ne soit coupée, nettoyée, farcie, épicée et cuite avec du couscous. La toison doit être lavée, raclée, filée et tissée pour faire une couverture en laine. A minuit le tout doit être remis sur le marbre près de la source, au pied du mont sur lequel est construite la *zaouia* de Sidi Dhaouadi. La jeune fille doit descendre seule la nuit, une gargoulette à la main droite et la grande marmite de couscous sur la tête coiffée de la couverture de laine noire. La jeune fille ne doit en rien se faire aider durant toute la journée. A la source, alors, éclaterait le sol et se découvrirait un trésor d'or. L'expérience, plusieurs fois tentée, n'a jamais pu aboutir. Le mythe du trésor d'or valorise les jeunes filles pieuses, bonnes ménagères et courageuses.

Cependant, la sainte la plus favorable aux femmes est, bien entendu, Sayda El Manoubia. Originnaire de Djemal, région du Sahel, elle a visité Bizerte, y a passé quelque temps et est enterrée près de Tunis. Comme pour la plupart des tombes de saints il ne s'agit que du tombeau de l'« ombre » (*khayal*) du corps. Aucun homme n'est accepté dans les locaux de la *zaouia* de Sayda El Manoubia. Celle-ci n'accepte des hommes que les cadeaux en nature (meubles, articles ménagers, pièces d'ornements) ; les femmes y trouvent un refuge sûr. Elles viennent y fêter tous les

événements heureux, mais aussi se lamenter, présenter leurs doléances d'épouses battues, trompées, délaissées, opprimées et répudiées :

« Mère, je suis venue me lamenter
Mes larmes coulent rapidement
Fais-moi un chemin dans ce monde »

« Mère je suis venue de ma maison
Je pleure et plains mes enfants
Mère, protège mes enfants
Et sois présente sur mon chemin »

« Mère, je suis venue me lamenter
Je pleure à cause d'une séparation
Mère crée un changement et rétablis ma situation »

(extrait d'un chant dédié à Sayda El Manoubia).

Les jeunes filles qui souhaitent un mari peuvent le faire comprendre à la sainte sans le dire expressément ; elles vont alors à la *zaouia* un jour par semaine, durant sept semaines, faire le ménage et aider les autres visiteurs. Elles doivent aller et venir de chez elles à la *zaouia* sans mot dire, la bouche pleine d'huile qu'elles verseront dans une lampe à huile destinée à éclairer les locaux (cette pratique est aujourd'hui tombée en désuétude, les jeunes filles paient la facture d'électricité pour l'éclairage de la *zaouia*). *Zaouia* de fêtes et de lamentations féminines, Sayda El Manoubia est le lieu saint de toutes les femmes. Lorsqu'elles s'y réfugient, elles ne peuvent en être délogées par aucun être humain, aucune autorité même judiciaire. Une habituée de la *zaouia* rapporte : « c'est le seul lieu où toutes les femmes sont égales, et également protégées ». Cette sainte démocrate... n'exige rien de ses fidèles : ni rites, ni formes, ni cérémonies spéciales ; elle n'est opposée, dans les paroles transmises oralement, à aucun modernisme vestimentaire, alimentaire, social et culturel. Sa seule exigence est la piété, la sociabilité et la solidarité entre les femmes. « Il n'y a même pas de mosquée dans cette *zaouia* » remarque une femme qui la fréquente. D'ailleurs l'installation d'une mosquée poserait un problème supplémentaire entre intégristes et femmes, puisqu'il ne peut y avoir d'imam femme. Le plus important pour les femmes qui font des *zyara-s* à la Sayda El Manoubia est de se réunir, de discuter des difficultés individuelles ou collectives, d'être solidaires en cas de malheur, de fêter ensemble les bonheurs individuels ou familiaux. Sayda El Manoubia est un univers féminin et un cadre protestataire contre la condition féminine.

4. Saints des pauvres et détournement de la tradition

Le mariage selon les rites de Sidi El Bechir est un exemple d'usage social d'une tradition. Enterré à Tunis (Djellaz), Sidi El Bechir a opéré

une véritable conquête du Nord de la Tunisie. Une deuxième *zaouia* a été bâtie pour son *khayal* (ombre) près de Mateur (à 40 km de Bizerte) et une troisième à Bizerte même (rue el Meda) par une femme qui est ou se veut de sa descendance.

Un des enseignements de Sidi El Bechir a trait au mariage. Il avait jugé que la dot fournie par le futur mari, devait être composée de 69 F, d'une livre d'argent, et d'une *zyara* à sa *zaouia* où les familles des futurs époux devaient manger ensemble un couscous à la viande d'agneau. Les deux époux ne doivent alors plus se faire d'offrande jusqu'au mariage. Le montant de la dot était élevé au moment de son instauration (les francs valaient cher et aussi les 500 g d'argent). Mais de nos jours, l'argent ne se vend plus au poids en Tunisie si bien que l'offrande d'une livre d'argent est tombée en désuétude et les 69 F (ou 69 millimes tunisiens = 0,69 FF) ne valent plus rien... ce qui permet à ceux qui, dans les milieux populaires, se revendiquent d'une affiliation spirituelle à Sidi El Bechir, de se marier aux moindres frais. En effet la dot d'une mariée se réduit ainsi aux frais d'une *zyara*. Une autre obligation a vu le jour : dès qu'un membre d'une famille se marie selon les enseignements de Sidi El Bechir, les autres membres doivent l'imiter, d'où l'extrême rapidité avec laquelle se multiplient les adeptes de cette *zaouia*.

Ainsi, la pauvreté piège la tradition. Ce détournement implique aussi un changement de rôles dans les cérémonies de mariage. Alors que, dans les mariages traditionnels, les hommes des familles des futurs époux jouent un rôle prépondérant, les mariages célébrés selon les enseignements de Sidi El Bechir laissent aux femmes la priorité dans l'organisation des fêtes.

Ainsi les fêtes de mariage ne sont plus des « fêtes-existence » ; elles sont devenues des « fêtes-essences » pour reprendre les distinctions d'Agnès Villadary¹⁵ ; le mariage n'est plus le « moment » dont parle H. Lefebvre, une « fête individuelle et librement célébrée »¹⁶. La fête devient un événement communautaire, collectivement célébré ; la communauté renaît dans les pistes entrelacées des conditions sociales et de la religion populaire.

Bizerte, janvier 1986.

NOTES

1. G. Balandier, *Sens et puissance*, P.U.F., Paris, 1971, p. 109.

2. *Ibid.*

3. J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve, Paris, 1964, p. 243.

4. Emile Dermenghen, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954, p. 214.

5. A. Tha'albi, *L'esprit libéral du Coran*, E. Leroux, Paris, 1905.

6. V. Lanternari, « La religion populaire prospective historique et anthropologique », *In Arch. Sc. des religions*, 1982/53/1., p. 137.
7. Maurice Imbert, « Les cultures populaires, sous-produits culturels ou cultures marginalisées », *in Les Cultures populaires*, Privat, Paris, 1979, p. 7.
8. Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Age : perspectives de méthodes et d'histoire*, Paris, 1975, voir p. 60.
9. C. Castoriadis, « Transformation sociale et création culturelle », *In Sociologie et sociétés*, vol. XI, n° 1, 1979, p. 45.
10. R. Manselli, *op. cit.*, p. 211.
11. A. Thaalbi, *op. cit.*, p. 65.
12. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge islamique*, Plon, Paris, 1961, p. 3.
13. H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Minuit, Paris, pp. 148-152.
14. E. Dermenghen, *op. cit.*, p. 214.
15. A. Villadary, *Fête et vie quotidienne*, Ed. Ouvrières, Paris, 1963, pp. 25 et suiv.
16. H. Lefebvre, *Histoire de la vie quotidienne*, Arche, Paris, tome 2, p. 348.

ABSTRACTS - RESUMES

The Marvellous Sleep-Walker: Reflexions upon Popular Culture

Clara GALLINI

At the end of the 19th century, magnetism and hypnotism were a widely language in very different places and at very different levels of culture. A reality of exclusion and inclusion, which even led to massive attempts at medicalizing and criminalizing an uncontrollable cultural universe, corresponded to an apparent uniformity of language and to the recourse to a shared semantic universe. Upon the apparent unity of the semantic field took place struggles for distinguishing the true from the false that were attempts at establishing cultural hegemony.

The Work of the Poor and the Time of Equivocation in 18th Century Convulsionary Jansenism

Daniel VIDAL

The 18th century Jansenism of convulsions and miracles is still interpreted in terms of popular religiosity and contrasted with 17th century Jansenism. Upon the basis of a detailed analysis, this interpretation can be rejected from a purely sociological viewpoint: the "people" who went to camp in the ruined institution were of varying social status, rich and poor. "Popular religion" refers not to social poverty but to the impoverishment of the symbolic system, to an equivocation of symbols and practices. The resulting irreversible corruption of this system is the

sign of obstinate indecision about holy, scriptural and symbolic guarantees. The religious domain is thus brought to its lowest level. Equivocation is the formula of any religion that is reduced to poverty.

Enjoying the Ceremony: Comments about Urban Islam in Independent Algeria

Mohamed BENKHEIRA

The fast during Ramadan has a special place in North Africa Islam that is a far cry from its status in dogma as exposed by doctors of the law. It is the only observance that the community imposes upon all members by punishing those who do not keep it. A person may fail to say the daily ritual prayers, may even spend most of his free time in a café or, worse, a bar; but during Ramadan, he cannot avoid fasting. Whereas the urban masses experience Ramadan as a month of enjoyment and pleasure, the State is, in the name of both religious "orthodoxy" and rationality, trying to impose a purely ascetic conception closer to the Sufi point of view.

Ibadite Communities in North Africa: Reflexions about Their Relations to Power, Sexuality and Death

Moncef GOUGA

At the start, the Ibadite community in North Africa was distinctive because it belonged to a single religious "sect". Through a long historical process, the community of ideas has spread to all aspects of life. The Ibadite doctrine makes sacred all acts of life, which is thought to be a divine test that places man in front of his responsibilities with God. Such a community cannot be understood without adequate knowledge of the theological presuppositions at the basis of its unity. The way of life, rites, architecture, economic activities, culture and art partly owe their presentday forms to this religious conception. Three themes and their interrelations are used to illustrate this reality: political power, sexuality, death.

L'arbitrage en milieu populaire urbain égyptien

Sami ALRABAA

L'institution judiciaire officielle égyptienne est rejetée dans les milieux populaires. Elle est décrite comme longue, coûteuse, inopérante, injuste, etc. Autant qu'ils le peuvent, les gens évitent de s'adresser à l'institution officielle pour régler les différends de la vie quotidienne. Ils préfèrent

très largement avoir affaire à une institution populaire, une sorte de justice de paix qui ne relève pas de l'Etat, n'a donc ni corps de fonctionnaires ni règles écrites mais qui n'en est pas moins une institution avec son discours, ses rites, des modes habituels de règlement des conflits, etc. En réalité, l'objet de l'arbitrage populaire est moins de rendre justice au sens positif que de ramener la paix entre les parties, de rétablir les liens communautaires en respectant les règles de l'équité sur laquelle les relations entre les membres de la communauté sont fondées.

Aspects of Medieval North African Culture and Islam: The Cas of the Bergwata Heresy

Mohamed DERNOUNY

Many questions are still unanswered about the foundation of religion in North Africa and its linkage to politics and local culture. During the first four centuries of the Islamization of North Africa, heretical groups such as the Bergwata and Ghomara existed respectively on the coast (the region now called Chawiya) and in the Moroccan Rif. These historical events shed light upon the making of North African Islam and, obliquely, upon current fundamentalist movements.

North African Mythologies

Malek CHEBEL

The contemporary North African world is shaped by five fundamental problem areas having to do with religion, politics, sexuality, intellectuals and women. The "right thinking" of North African intellectuals has a connotation of deep ambiguity. North African women are caught up in contradictions, conflicts, miscarried hopes and the indifference of their partners. Religion continues calmly in the beaten path with worn-out practices that holy texts vigorously forbade. Public affairs are still run like a religion or a "cult". Sexuality is apparently the North African "myth" *par excellence*: it is surrounded by absurdity, fake modesty and hypocrisy. Imperious and then futile, it is both wanted and stigmatized, exacerbated on wedding night and then repressed for the rest of life.

Transformations of Popular Religiosity in Iran

Djafar ATTARI

The upheaval in Iranian society, which has resulted from its periphe-
rization, has radically changed popular religiosity in all respects: images,

sense of unity, sense of a future, social functions, relation to power, etc. The new religiosity, which came into being during the Revolution, is the ideal basis of Khomeinism, even though it could have been turned in another direction. The political failure of this experiment throws the popular classes back upon their religiosity; new changes are underway.

The life of the Imam as a Model: A Historical or Contemporary Phenomenon?

Biancamaria SCARCIA AMORETTI

References to the life of Imam Husayn moved the Iranian masses to act against the Shah and now move them to act against Iraq. Is the practical imitation of this model, as the ideologists of the Revolution (notably Ali Shari'ati) maintain, specific to Islam, to Shiism or to Iran? Is this a historical "constant", something that has emerged in history and toward which there is a return during crises? An attentive examination of the relation of believers to Imam Husayn in Shiism shows that this phenomenon is an innovation, which has taken other forms elsewhere in the world.

Women in zaouia-s: The Festival of the Excluded

Zouhaïer DHAOUADI

Pilgrimages to marabouts in northern Tunisia are being revived. By their form and meaning, these pilgrimages are not a mere return to past religiosity but an adaptation to contemporary life. They help women recreate places for sociality, meeting, festivity and transgression of social rules. Through the worship of a "saint", the popular classes can elude the social rules, such as the dowry, that they are unable to keep. Pilgrimages and marabouts are still suspect in the eyes of ulemas and Islamists.

BULLETIN D'ABONNEMENT/ SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Adress :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to :

Mediterranean Peoples

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/ French Francs)

France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 200 FF,

Institutions/Institutions : 255 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : avril 1986

Achevé d'imprimer en avril 1986 dans les ateliers de
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuilles dactylographiées de 2 500 signes. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles apparaissant dans
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical Information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Documentation politique Internationale / International Political science abstracts*, Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America. History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Remixis*, Réseau d'information sur les migrations internationales du GRECO 13, CNRS, Paris.

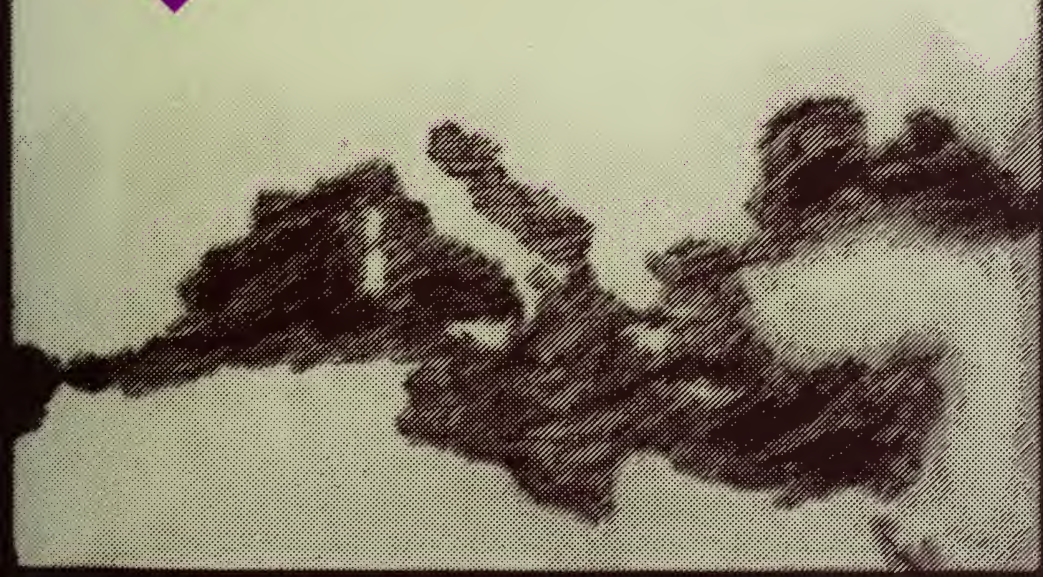
*REVUE TRIMESTRIELLE*

Les mouvements populaires qui agitent les pays périphériques de la Méditerranée interrogent la culture populaire, plus particulièrement, la religiosité populaire : dans ce moment de crise, des peuples sans espoir en quête d'une ouverture sur l'avenir mobilisent leurs sentiments religieux. La culture et la religiosité populaires d'aujourd'hui paraissent toutefois se situer en rupture par rapport à la culture et la religiosité populaires d'hier, liées à la ruralité. Les conditions nouvelles de l'existence dans l'urbain, les conditions stratégiques nouvelles d'un changement de la vie tendent à faire émerger une nouvelle culture populaire, un nouveau sacré. Aujourd'hui comme hier pourtant, la question des rapports entre culture-religiosité populaires et culture-religion instituées se pose.

Le mouvement de la culture et de la religiosité populaires est, depuis sa création, une interrogation constante de Peuples Méditerranéens ; d'autres volumes lui seront, on l'espère, consacrés dans les années qui viennent.

909.09822
P462

FIN DU NATIONAL?



Peuples Méditerranéens 35.36
MEDITERRANEAN PEOPLES

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Saleq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefebvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannyoy, Rashid Khalidi, Roger Nabaa, Paul Pascon †, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour.

COMITÉ DE DIRECTION - MANAGING COMMITTEE

Nicole Beaurain, Charles Bonn, Nirou Eftekhari, Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Abdallah Hammoudi, Smaïn Lacher, Michel Oriol, Michel Peraldi, Alain Roussillon, Christiane Veauvy, Paul Vieille, Khalil Zamiti.

Secrétariat de rédaction - Editorial secretariat : Eliane Dupuy

Abonnement d'un an, France et étranger /

Subscription for one year, France and other countries

Individus/Individuals : 200 FF ; Institutions/Institutions : 255 FF

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF

Le numéro ordinaire (160 p.)/One normal copy : 65 FF

Les livraisons précédentes sont disponibles /

Back issues are available.

Diffusion en librairies/Distribution in bookstores

Chiron S.A., 40, rue de Seine, 75006 Paris - Tél. 43-26-47-56

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cedex 07 - Tél. 45-67-01-41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

FIN DU NATIONAL ?

DU TRANSNATIONAL AU POLITIQUE-MONDE ?

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 35-36
Revue trimestrielle - avril-septembre 1986

I. Approches théoriques

Yann Moulier-Boutang : Du double visage de la catégorie de transnational	5
Laënnec Hurbon : La production des dictatures dans le Tiers-Monde	13
Hele Beji : La métamorphose nationale : de l'indépendance à l'aliénation	27
André Corten : Solvabilité politique et demande alimentaire, fonctions étatiques nationales et transnationales	35
René Gallissot : Transnationalisation et renforcement de l'ordre étatique	49
Nourredine Abdi : Transnational occidental et transnational technobureaucratique	57
Abol Hassan Bani-Sadr : Avec les multinationales, l'indépendance économique a-t-elle perdu son sens ?	73
Serge Latouche : Les déboires du Nouvel ordre économique international et la transnationalité économique	83

II. Dimensions

Carmel Camilleri : Transferts de représentations et besoins	99
Mustapha Nasraoui : Le modèle transnational de la modernité et l'évolution des besoins en milieu ouvrier tunisien	109
Ahmed Henni : Transnationalisation de la rationalité et totalité électronique	125

Michel Oriol : Le transnational est-il concevable comme volonté et comme représentation ?	131
Nirou Eftekhari : La transnationalisation des processus financiers à partir de la politique monétaire et financière américaine	137
Maurizio Catani : Le transnational et les migrations	149
Christiane Veauvy : Paysans et transnationalisation de la culture en France	165
Mohamed Hocine Benkheira : De la musique avant toute chose ..	173
Christine Fauré : Les droits de l'homme, le transnational et la question des femmes	179
Martine Paoli-Elzingre : Femmes, nature, progrès. Cosmos, société, individu réunis dans l'ordre mécaniste	191
Khalil Zamiti : La condition féminine et l'irruption du transnational dans l'étatique : le désir, l'Islam et l'Occident	197

III. Etudes de cas

Tahmouresse Rhorrame-Nejade : L'Iran et le transnational	205
Khalil Zamiti : Médiation étatique en transnational et notion d'arbitraire en sociologie	227
René Gallissot : La transnationalisation à l'œuvre sous le modèle de l'Etat-national	247
Yildiz Sertel : La mondialisation de l'économie, l'Etat-nation et la recherche d'une stratégie alternative	257
Jean Piel : Dépassement transnational de l'Etat-nation ou permanence d'infra-nationalités cosmopolites. Le cas des pays andins	273
Wanda Dressler-Holohan et Michel Giraud : La permanence du national. A propos des sociétés antillaises et corse	285
Dany Bebel-Gisler : « Passé inachevé de l'esclavage », Etat français, transnational et lutte de libération nationale en Guadeloupe	295
Paul Vieille : Du transnational au politique-monde ?	309
Résumés - Abstracts	339

Cette livraison de Peuples méditerranéens rend compte des travaux conduits par Chryséis, laboratoire du CNRS, en 1985 et 1986. Créé au début de 1985, Chryséis s'est défini par une problématique commune traversant les champs particuliers des groupes de recherche et chercheurs qui le constituent. Cette problématique est organisée autour de trois dimensions complémentaires : le global, c'est-à-dire le souci de synthèse, d'interprétation du singulier dans une perspective structurelle ; le mouvement, c'est-à-dire l'attention aux effets de destructuration-restructuration dans la contemporanéité ; le concret, c'est-à-dire l'intérêt porté aux logiques actuellement au travail, nécessité de la critique des instruments scientifiques utilisés.

Un séminaire interne au laboratoire s'est poursuivi dans un colloque international tenu à Paris les 10 et 11 avril 1986. La plupart des communications à ce colloque sont reprises dans ce volume ; un certain nombre ont été remaniées à la suite des discussions auxquelles elles ont donné lieu. Chryséis remercie très vivement les participants extérieurs au laboratoire, qui ont bien voulu se joindre à lui dans l'effort de réflexion sur le transnational.

La Méditerranée est l'un des champs géographiques privilégiés des activités de Chryséis.

Danièle Tisserand a organisé le colloque ; qu'elle veuille bien trouver ici l'expression de la reconnaissance de tous les participants.

Fin du national ?

Peuples méditerranéens n° 35-36

avril-sept. 1986

DU DOUBLE VISAGE DE LA CATEGORIE DE TRANSNATIONAL

Jalons pour une utilisation alternative *

Yann MOULIER BOUTANG

Argumentaire

La catégorie du « transnational » exerce un fort pouvoir d'attraction intellectuelle. Cela tient à des raisons empiriques clairement apparues depuis la crise ouverte en 1974 ; celles-ci peuvent être résumées (avec tout ce que ce raccourci comporte de sommaire) comme une vulnérabilité nouvelle et directe du centre à des modifications des équilibres régnant à la périphérie du système de l'économie-monde¹. Cela tient également à la recherche d'un nouveau paradigme explicatif sur le plan de la théorie économique. Le cadre d'analyse traditionnelle de l'économie internationale postule avant tout une réalité *nationale* (ou impériale) et des relations économiques constituées dans les interrelations de ces atomes constitutifs. La théorie des firmes multinationales ou transnationales cherche à dépasser les limites d'une telle optique².

J'appelle premier usage du « transnational » cette tentative de *déplacer* le paradigme d'explication qui se retrouve dans diverses contributions récentes qui cherchent à dépasser le caractère purement empirique ou régional de l'analyse d'une espèce particulière d'entreprise. Ce premier

* Une version préliminaire de ce texte a été présentée au Séminaire interne de Chryséis le 21 novembre 1985. Je remercie les participants de cette séance et de celles auxquelles j'ai pu assister de m'avoir permis d'aboutir à cette version qui demeure soumise à la critique.

déplacement par rapport aux concepts les plus fréquemment utilisés dans l'économie internationale est devenu « classique ». Ce « transnational » traditionnel débouche toutefois sur plusieurs difficultés théoriques majeures (existence ou non d'un marché mondial du travail, existence d'un pouvoir unifié de l'économie-monde capitaliste, d'une monnaie articulation de ce transnational avec les réalités nationales ou impériales qui ne sont pas éclipsées pour autant).

J'appelle second usage du « transnational » la tentative de distinguer un niveau d'analyse nouveau permettant de rendre compte du premier déplacement et de ses limites. En particulier la visée d'une réalité qui se distingue tant de la forme transnationale (FMN ou FTN), que du *supra-national* dans des espaces économiquement intégrés (CEE, CEEM) ou dans des instances internationales (FMI, Banque mondiale, BRI).

C'est ce second usage qui présente à notre sens le plus d'intérêt pour la compréhension de la situation actuelle. L'objet de ce papier est double. a) Il se propose de dresser une typologie des concepts ou des catégories mobilisées pour donner une substance à l'idée de transnational en distinguant ces deux niveaux. b) Il essaie de montrer l'impasse, ou le cercle vicieux qui consiste à rabattre le second déplacement, le second sens du transnational sur un simple avatar du premier. De façon plus allusive il explorera une piste alternative, à notre sens, à ce retour à la catégorie d'*économie mondiale* comme méta-niveau ou « hiérarchie enchevêtrée » de niveau, ou système auto-organisé ³.

1. Le premier sens du transnational : un déplacement par rapport à l'international

Le transnational apparaît à la fois comme une *catégorie descriptive* d'un certain nombre de phénomènes affectant l'économique, le culturel, le politique dont les multinationales (et au sein de ces dernières les multinationales américaines) ne sont qu'un élément, et comme une *catégorie explicative* plus analytique. Pour le premier point il convient de remarquer qu'hormis un type particulier d'agent transnational, les FMN ou FTN précisément, il n'existe pas de données directement utilisables à partir des comptes internationaux qui procèdent systématiquement par agrégation des données nationales ⁴. Les enquêtes directes qui seraient à faire pourraient aussi bien concerner des agents transnationaux au premier rang desquels — outre les FMN — il conviendrait de compter les migrants internationaux ⁵, que les produits transnationaux (par exemple les besoins de communication culturelle ⁶) encore que sur ce dernier point commencent à se multiplier les recensions.

Lorsque le transnational est utilisé, c'est le plus souvent de façon explicative. Et là l'amphibologie de la notion se manifeste immédiatement. Renvoie-t-on à un niveau objectif ? A une instance subjective organisée ? Et dans ce sens, s'agit-il d'un milieu, d'un mouvement qui traverse un milieu ? Ou bien s'agit-il d'un opérateur logique transformant

des données, inversant des signes, multipliant ou démultipliant des intensités ?

Sans prétendre trancher à ce niveau, remarquons que c'est surtout de façon heuristique que fonctionne le transnational. Il s'agit de disqualifier un système explicatif : celui de l'économie internationale des sciences économiques ou de l'économie mondiale (au sens où I. Wallerstein l'oppose à l'économie-monde⁷). Un système d'économie mondiale ou internationale se définit par la somme de ses éléments constitutifs qui sont les Etats-nations, par un bloc de facteurs dont l'immobilité est postulée (à l'exception intéressante de la théorie de la colonisation dans l'économie classique⁸). La dynamique d'un tel système d'économie mondiale ne peut venir que de façon purement exogène (marges, effondrement catastrophique) ou de façon exclusivement nationale. On sait que pour I. Wallerstein un tel système est une abstraction sans fondement historique, bref une fiction trompeuse. Le capitalisme historique date du XIV^e siècle, a toujours été une économie-monde et non pas une économie mondiale. Qu'est-ce à dire ? Simplement que la totalité constituée est plus que la somme de ses composantes ? Non pas seulement.

L'économie-monde n'est pas une totalité structuraliste ou logique, mais un système dynamique qui se définit par trois conditions : a) une « division sociale du travail relativement complète » et en « extension continue » grâce à un « ensemble intégré de processus de production reliés par un marché institué ou créé de façon complexe ». Ce que nous appellerons le premier opérateur d'expansion économique. b) Ce système ne se fige pas dans une « entité politique étatique unique », il ne se transforme pas en Empire-monde. Il est donc un système duel ou dual, aucun Etat-nation ne parvenant à s'assurer la domination durable de l'économie-monde. Ce deuxième opérateur à un niveau différent du niveau national revient à installer un principe contradictoire, agonistique, analogue à la lutte de classe comme ressort interne des Etats-nations sans qu'il s'agisse de la lutte des nations. c) La troisième condition rapproche les deux premières conditions et les lie :

« ... pour survivre une économie-monde doit avoir un mode de production capitaliste et d'autre part le capitalisme ne peut être mode de production que dans la forme qui revêt la forme d'une économie-monde (une division du travail plus étendue que toute entité politique étatique ?) »

dont l'hégémonie est instable.

On voit donc que le transnational est alors l'autre nom du dynamisme du capitalisme et de l'économie-monde tout court, les Etats-nations, les empires ne représentant que des produits dérivés. Il y a deux idées par quoi le transnational vise ici à marquer ses distances vis-à-vis du national :

1) celui d'une totalité organisée, articulant des niveaux hétérogènes et jouissant d'une préséance logique, celle du point de vue de la *circulation* sur celui de la production de biens ;

2) celui d'un principe endogène de double *débordement* tant vis-à-vis de la division sociale du travail, que vis-à-vis d'un enracinement dans un Etat déterminé.

Quelques remarques à ce stade :

— Dans cette optique, le transnational n'est pas une phase historique particulière de l'économie-monde, encore moins la contamination, dégénérescence, bouleversement d'une économie-monde saine. L'efficacité des « multinationales » aujourd'hui tient plutôt à leur profonde conformité à l'échelle de la firme, à la structure systémique de l'économie-monde avec laquelle elles entretiennent un rapport d'expression réglé (comme un microcosme exprime un macrocosme).

— Leur autonomie, leur débordement vis-à-vis de l'Etat-nation sur lequel elles se sont développées, ou vis-à-vis du marché ne sont pas plus une clause de style que ceux des banquiers ou des marchands au XVI^e siècle par rapport aux cités. Ce qui n'exclut nullement la nécessité pour elle de disposer d'un Etat-nation appui.

— Toutes les explications des phénomènes de l'économie « internationales » ou « mondiales » faisant appel à un degré supérieur d'intégration logique et historique feront surgir du « transnational ». On peut prendre l'exemple de la correction du processus d'internationalisation des mouvements du capital¹⁰ ou en processus d'internationalisation de la production¹¹. Mais on pourrait multiplier les exemples comme ceux du passage de la subsomption formelle à la subsomption réelle chez Marx.

Les problèmes soulevés par cette première acception du transnational nous semblent au nombre de trois. Tout d'abord au-delà de son caractère purement logique le pouvoir analytique du transnational renvoie ici à un sens historique, à un mouvement de réalisation d'une tendance, à un degré supérieur d'intégration ou d'universalité. Si les multinationales sont une figure plus développée de l'économie-monde et du capitalisme que le négociant hollandais du XVII^e siècle, faut-il imaginer la possibilité d'une constitution d'un pouvoir régulé des FMT articulé autrement que nationalement ? Peut-il y avoir un développement (application) de la théorie de la régulation des FMN, alors que son objet de prédilection a été le cadre national¹² ? Ou sommes-nous en présence d'une ultime instance et *ultima ratio* comme I. Wallerstein le suggère dans d'autres textes faisant allusion à un

« accomplissement intégral avec l'extension ultime aux dimensions du monde de la sphère marchande, avec le renforcement constant de la communauté mondiale des mouvements anti-systémiques et avec la rationalisation constante de la pensée humaine... [...] un accomplissement intégral des potentialités du capitalisme historique qui le mènera à son effondrement¹³ » ?

Autrement dit, le transnational exprime-t-il un écart permanent ou une différence de potentiel épuisable ?

Deuxième objection : si le transnational est ainsi défini, force est bien de conclure que les Etats-nations et particulièrement les Etats hégémoniques durant leur période de domination provisoire de l'économie-monde, sont des agents transnationaux, ou du transnational dans la mesure où ils débordent de par la division du travail et les formes de domination qu'ils répandent au-delà de leurs limites territoriales. La colonisation apparaîtrait comme une forme historique avortée du transnational tour à tour blocage de la formation du national dans la périphérie ou semi-périphérie de l'économie-monde, ou au contraire accélérateur dans les luttes de libération de la décolonisation en fournissant le modèle.

La troisième objection, ou complément comme on le verra, peut se résumer ainsi : n'y a-t-il de transnational que le capitalisme ? Faut-il accepter une argumentation polanyienne en son principe, que la déterritorialisation du capitalisme et de l'utopie du marché doive être encastrée par le social, un social particulier, enraciné y compris dans le nationalisme, opposant à l'universalisme, à l'homogénéité du salariat et de la technique, la singularité de la tradition ¹⁴ ?

Et dans ce cas, l'Etat peut-il être rangé, comme il l'est trop souvent par des analyses acritiques, du côté du social, du politique enrayant le déséquilibre insupportable du marché ? Ces oppositions faciles — souvent ancrées dans les esprits, il est vrai, par les exemples chiliens, salvadoriens, etc. — entre l'Etat-national et les FMN apatrides dissimulent l'articulation structurelle de ces deux faces de la transnationalisation du capitalisme. Comme le remarque C.A. Michalet « l'internationalisation multi-dimensionnelle » apportée par le FMN « est devenue une variable endogène des systèmes productifs nationaux ¹⁵ ». Elle est donc le produit conjoint de ces deux acteurs.

Pourtant ce problème une fois posé, force est bien de reconnaître que la discussion a tendance à piétiner ou plus exactement à tomber dans une régression à l'infini. Si Etat et FMN, ces deux polarités autour desquelles oscille l'explication du dynamisme du capitalisme comme mode de production historique, en donnant la priorité tantôt à l'aspect critique de l'économie internationale (premier déplacement) tantôt aux FMN comme paradigme du sujet ou de l'agent à l'œuvre (en utilisant les Etats-nations), sont elles-mêmes parties intégrantes et articulées du système de l'économie-monde ne doit-on pas chercher le niveau qui vérifie ces deux aspects ? Comment penser ce niveau de façon qu'il ne revienne pas à la vision classique de l'économie internationale, ou à des métaphores douteuses biologiques, ou militaires, l'état d'origine des FMN étant la « ruse de l'histoire » des FMN, le cache-sexe de la General Motors ou bien les FMN n'étant que des détachements avancés de l'impérialisme dominant ? Autrement dit peut-on parler d'un Etat du capital-monde pour l'opposer au capital-mondial ?

Pour essayer de sortir de cette difficulté, il est nécessaire à notre sens d'opérer un second déplacement, une relecture totale de tout le premier déplacement explicatif déjà effectué. Essayons de dessiner ce programme de relecture.

II. *L'usage second du transnational : une relecture des firmes multinationales et des Etats-transnationaux*

Dans l'écart qu'il veut marquer par rapport à l'Etat national ou à l'international, le transnational renvoie le plus souvent aux firmes multinationales pour donner des exemples de transversalité : les catégories traditionnelles de l'économie politique se trouvent ainsi vidées de leur caractère opérationnel : les prix affichés ne correspondent pas aux prix réels ; le commerce international doit être corrigé du commerce fermé ; les transferts de technologie n'obéissent pas aux critères de souveraineté, ni de propriétés validés nationalement ou par accords internationaux. Croissance, chômage, emploi à l'intérieur d'une section, d'une FMN n'ont pas de sens isolément. On voit donc qu'à côté d'un stade supérieur d'intégration souligné précédemment, on se trouve également en face d'un travestissement ou d'une distorsion profonde des catégories.

Aux classes dirigeantes nationales s'opposent les élites dirigeantes internationales, les citoyens de la firme. On pourrait multiplier les exemples, y compris sur le plan des formes de division sociale et transnationale du travail.

Néanmoins, lorsqu'on constitue les FMN comme élément central d'explication du transnational, on retombe vite dans deux sortes de pseudo-issues logiques : a) le supranational comme lieu d'unification des Etats-nations et des FMN ; ces dernières occupant une position dynamique, les premières occupant le rôle de résidu inertiel ; b) l'empire, ou l'Etat dominant qui se subordonne et hiérarchise les FMN en les subsumant sous lui.

La première hypothèse cadre mieux avec la description empirique du transnational, la seconde présente l'avantage de subsumer les FMN sous quelque chose de connu : en l'espèce l'impérialisme américain perçu comme un maxi-impérialisme.

Les deux thèses du gouvernement mondial d'un Etat du capital-monde ou d'un empire-monde enfreignent l'une des conditions de l'économie-monde de Wallerstein. Elles ont d'ailleurs été critiquées à maintes reprises.

L'une comme l'autre n'expliquent pas grand chose des contradictions réelles qui s'étalent dans l'actualité entre Etats, entre Etats et FMN et entre FMN.

Le rappel de contradictions entre FMN est imputé en général dans l'analyse à la concurrence, ou à la concurrence monopolistique. Pourtant, en dehors du pieux rappel des classiques du marxisme, ce principe concurrentiel n'explique pas la diversification croissante des FMN, l'émergence des FMN japonaises, voire du Tiers-Monde (Brésil).

Andreff ¹⁶ en distinguant trois secteurs et donc types de multinationales a essayé de rendre compte de ce phénomène. La hiérarchisation des firmes transnationales, tout comme celle des Etats dans ce cas essaie de se raccorder à une théorie de la régulation. Pourtant, contrairement aux développements de la théorie de la régulation sur la division du

travail (Taylor), sur la théorie du salaire ouvrier (Ford) et sur la demande effective exprimant une norme de consommation (Keynes) qui sont assez opératoires dans le cadre national (limite géographique) mais surtout institutionnel (caractéristique de l'Etat-providence ou Etat-planificateur) l'analyse régulationniste des firmes multinationales reste assez prisonnière des catégories de l'accumulation et des définitions techniques des biens produits.

Andreff a pu mettre en lumière le développement inégal dans 'a crise des FMN, les entreprises produisant indifféremment des biens de production et des biens de consommation perdant leur premier rang dans la hiérarchie des profits par rapport aux firmes produisant soit des biens destinés à la consommation des ménages (Secteur A), soit destinés à la reproduction de l'appareil productif (Secteur B). Si cela ne s'interprète pas en pure diversification productive, et à partir de la consommation, il faut alors introduire un grand absent de la théorie néoclassique (cela va de soi), mais aussi de la théorie marxiste (ce qui est pour le moins paradoxal) : la main-d'œuvre, la classe ouvrière multinationale.

La lutte de classe lorsqu'il s'agit du transnational (et particulièrement des FMN) demeure liée à un cadre national et étatique. L'analyse du *rapport de production transnational* a été développée dans l'analyse du capital, de la technologie, du volume de l'emploi. Mais le type de social auquel la firme multinationale est confrontée est presque toujours pensé en termes d'arriération, de conditions d'offre illimitée de travail, de continuum indifférencié, homogène, disponible comme une réserve. Alors que les auteurs qui font un usage opérationnel de l'armée industrielle de réserve se font rares dans le cadre de l'analyse nationale de la main-d'œuvre¹⁷, tout se passe comme si dans le cadre transnational ce qu'on avait chassé par la porte rentrait par la fenêtre. Il en résulte un déséquilibre de l'analyse. Le transnational au lieu d'être lu comme la résultante d'une poussée systémique de l'économie-monde, mais aussi des forces antisystémiques pour parler comme Wallerstein, est réduit à un mouvement d'intégration économique ou d'accumulation automatique. Rajouter à ce mouvement spontané une dose d'inégalité, un zeste de non-linéarité, de complexité ne change rien à l'affaire. Renvoyer à une totalité complexe auto-organisée en empruntant à la biologie¹⁸ pour expliquer le surgissement de « l'imprévu » n'est pas la meilleure des solutions tant que l'on n'a pas pu explorer une solution plus simple.

Cette solution consiste à reconnaître dans la spécificité des FMN, la capacité d'exploiter une composition de classe particulière. De se confronter à un autre transnational, qui peut devancer la circulation des capitaux, ou circuler plus vite qu'eux tant sur le plan des besoins, des représentations, des formes d'organisation communautaires issues de l'histoire. Andreff proposait en 1976 de définir comme FMN « toute firme dont le capital est pris dans un processus d'accumulation internationale ». Marx définit l'accumulation du capital comme différente de la thésaurisation de l'argent, dans la mesure où des moyens de production déterminés font face au travail comme rapport de production. Le processus

d'accumulation international du capital ne doit pas être défini, selon nous, comme de l'argent international faisant face à du travail indifférencié, mais au contraire comme de l'argent indifférencié (peu importe sa provenance à partir du moment où il est métamorphosé en moyen de production) faisant face à du travail transnational. Par travail transnational on entend ici un degré de composition de la force de travail qui n'est pas contrôlable, et intégrable au salariat dans le cadre d'une accumulation « nationale » du capital. Cette hypothèse est à discuter, mais nous sommes persuadés qu'elle pourrait s'avérer très fructueuse.

NOTES

1. Nous renvoyons à notre article « Tiers-Monde revisité » in *Babylone*, n° 5, cf. la littérature sur la dette et le virage de l'été 1982 lors du risque de banqueroute du système financier américain donc mondial avec le Mexique.

2. Par exemple pour une présentation et un résumé du problème C.A. Michalet, « L'émergence de l'économie mondiale », *Cahier du Gemdev*, n° 5, 1985-1986.

3. B. Madeuf, « Du paradoxe à l'auto-organisation : pour une nouvelle approche de l'économie mondiale », in *Cahiers du Gemdev*, n° 5, 1985-1986.

4. Même dans le cas des FMN dont la définition est malaisée. Cf. Andreff, *Profits et structure du capitalisme mondial*, 1976, p. 70 et suiv. et p. 150.

5. Il n'existe pas à notre connaissance d'enquête lourde sur le comportement de transfert financier des immigrés dans le double espace du pays d'origine et du pays d'accueil.

6. Cf. par exemple Y. Eudes, *La conquête des esprits*, L'appareil d'exportation culturelle du gouvernement américain vers le Tiers-Monde, Maspéro, 1982.

7. I. Wallerstein, « Tendances et perspectives d'avenir de l'économie-monde », *Revue d'Etudes Internationales*, Centre Québécois de Relations Internationales, université de Laval, Québec, vol. XV, n° 4, déc. 1984.

8. Brinley Thomas, *Migration and economic Growth*, 1954.

9. I. Wallerstein, *op. cit.*

10. Cf. la théorie léniniste de l'impérialisme.

11. C. Palloix, *Les firmes multinationales et le procès d'internationalisation*, Maspéro, 1973.

12. Comme le suggère B. Madeuf qui paraît anticiper largement sur les résultats de la théorie de la régulation en la matière (largement dominé par le cadre de la comptabilité nationale, ou de la lutte de classe formulée en termes eux aussi nationaux) « Du paradoxe de l'auto-organisation : pour une nouvelle approche de l'économie mondiale ». Article cité.

13. I. Wallerstein, *Le capitalisme historique*, La Découverte, 1985, p. 108.

14. Les analyses de ce genre se sont multipliées avec la naissance des révolutions religieuses et de l'intégrisme musulman opposé au modernisme américain et capitaliste.

15. C.A. Michalet, article cité.

16. Andreff, *Les multinationales hors la crise*, Le Sycomore, 1982, et *op. cit.*, 1976.

17. Cf. la polémique sur le sous-emploi dans les PVD et les révisions sérieuses que E. Boserup a proposées.

18. B. Madeuf, article *op. cit.*

LA PRODUCTION DES DICTATURES DANS LE TIERS-MONDE

Laënnec HURBON

Grâce au succès récent du thème des droits de l'Homme, presque toutes les dictatures des pays du Tiers-Monde sont entrées aujourd'hui en obsolescence. Pourtant, dès qu'on se met à penser les mécanismes de leur production, l'on se rend compte qu'un lien essentiel, naturel, avait été posé entre les deux concepts : dictature et Tiers-Monde. Ce problème relèverait des seules sciences politiques et ne saurait susciter d'inquiétude théorique. Le Tiers-Monde, c'est d'abord l'espace des grandes convulsions politiques et sociales, symptôme d'une immaturité des sociétés qui donc porteraient en elles les germes de la dictature. Les régimes dits fascistes et totalitaires apparus en Europe (avec Franco, Mussolini, Hitler, Salazar, Staline) peuvent faire en revanche l'objet d'interminables débats dans les sciences politiques et dans la sociologie. L'étonnement qu'ils provoquent est d'autant plus compréhensible qu'ils proviennent de peuples à longue histoire, témoins de la pointe la plus avancée de la civilisation dans le monde. Rien de tel pour le Tiers-Monde : la pensée marxiste traditionnelle et la pensée libérale s'entendent pour voir dans les dictatures nombreuses établies dans les pays du Tiers-Monde un phénomène naturel, où à tout le moins congruent à la phase actuelle de développement économique de ces sociétés. Les thèses dominantes, avancées jusqu'ici, pour expliquer ces dictatures ne sont contradictoires qu'en apparence. Il convient d'en produire tout d'abord la critique si l'on prétend isoler le thème comme objet possible pour une analyse sociologique.

Lénine et Tocqueville : face aux dictatures

Dans la plupart des essais sur le Tiers-Monde, la tendance générale est à l'étude des formes de lutte de libération nationale (guérilla, insurrection, etc.) ou des mécanismes de sous-développement. Réfléchir sur la production des dictatures reviendrait à focaliser l'attention sur les aspects superficiels, secondaires et dérivés du sous-développement. Prenons par exemple la thèse de Lénine dans *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*. Elle prétend s'attaquer indirectement mais efficacement à la question politique, en montrant comment les monopoles doivent recourir à l'Etat et l'instrumentaliser, partout où ils s'installent. On sait que cette théorie parvient à déconstruire la perspective dualiste qui faisait passer les pays sous-développés comme un monde séparé des puissances occidentales et qui ne devrait son sort qu'à lui-même. L'époque de la mondialisation du capital est aussi celle de l'intensification de la puissance interventionniste de l'Etat. Là où le taux d'exploitation est le plus fort, la répression est censée prendre les formes les plus aiguës. On suppose ainsi que la lutte des classes est automatiquement plus développée dans de telles régions, pour entraîner le pouvoir d'Etat vers une pratique dictatoriale, à moins qu'on se rabatte sur la survivance d'un mode de production féodal ou semi-féodal, comme source d'une politique rétrograde et anti-nationale. Mais ce qui est clair, en dépit d'une rhétorique actuelle sur l'autonomie relative de l'Etat, la production des dictatures demeure un épiphénomène. Elle mérite d'autant moins l'attention que toute politique qui vise à sortir de l'impasse du sous-développement consiste à s'accaparer des appareils de l'Etat pour l'orienter désormais au profit des classes populaires¹. Sous ce rapport, une dictature peut être soit bonne, soit mauvaise, mais elle ne devrait pas être, de soi, sujette à contestation.

Cette perspective revient à mettre l'accent sur les déterminations externes de la production des dictatures dans le Tiers-Monde. Elle est symétrique et inverse à la pensée libérale, et s'accorde avec elle, pour éviter toute interrogation sur la nature de l'Etat. Ce serait seulement l'archaïsme culturel des sociétés sous-développées qui rendrait compte, pour la pensée libérale, de la récurrence des dictatures qu'elles ont connues. Tocqueville, dans la *Démocratie en Amérique*, si souvent commentée par les politologues, l'a laissé entendre avec finesse et subtilité. Pour lui, les Noirs et les Indiens n'ont connu de la civilisation (moderne-occidentale) que ses vices, par le biais de l'esclavage et de la colonisation ; ils ne peuvent par eux-mêmes, sans une longue éducation, accéder à la démocratie. Mais l'Amérique, tout en étant vierge pour l'immigrant européen, bénéficie de l'expérience européenne. C'est à ce titre que la démocratie américaine est l'avenir de l'Europe, le lieu de sa naissance véritable à la civilisation. Cette dialectique entre barbarie et civilisation, déplacée du temps vers l'espace, se fonde sur une ethnologie. Noirs et Indiens ont bien reçu les lumières de la civilisation, mais pour leur plus grande perte, car avec elles, leur équilibre

social et culturel a été définitivement détruit. Leur accès à la liberté dépend des nations européennes et de leur volonté colonisatrice : il suffit de commencer par le respect des différences. Plus précisément, la démocratie chez les peuples non-européens devra être, pour Tocqueville, une pédagogie mise en œuvre par le colonisateur. N'est-ce pas là faire de la démocratie un bien proprement occidental, à adapter, acculturer et acclimater chez les Noirs, les Indiens et les Arabes ?

Les deux thèses que nous venons d'évoquer ici sommairement sont devenues aujourd'hui celles du sens commun. Elles dorment à voir les dictatures du Tiers-Monde comme un malheur provisoire : le difficile accouchement de la raison. Les luttes de libération nationale, déclenchées depuis les années 60 — celles de Cuba, ou de l'Algérie, du Vietnam, du Cambodge ou de l'Iran — n'ont guère permis un dépassement véritable de ces thèses. Tout au plus, ont-elles suscité en Occident un désenchantement vis-à-vis de la solidarité politique avec le Tiers-Monde : les dictatures ne disparaissent pas avec ce qu'on appelle « les révolutions », elles resurgissent même de plus belle comme si le problème résidait désormais dans la nature humaine et revenait davantage à la métaphysique qu'à la politique. Tous (en Occident comme dans le Tiers-Monde) sont barbares³, et peine perdue de s'interroger sur la production des dictatures dans le Tiers-Monde. Mais, en même temps, subrepticement, on reconnaît une sorte d'avance de l'Occident dans la réalisation de la démocratie, et même une passion, presque innée pour la démocratie qu'il est difficile de retrouver ailleurs.

Je voudrais montrer ici qu'à travers une interrogation sur l'Etat-nation dans les pays du Tiers-Monde, on peut parvenir à mieux saisir les mécanismes d'imposition des dictatures si nombreuses et si longues qu'ils ont connues. Autrement dit, il ne s'agit pas de rabattre sur le Tiers-Monde lui-même les conditions de production de ces dictatures, ni de recourir aux intérêts des grandes puissances comme le facteur essentiel sinon principal. Il faudrait sans doute méditer les œuvres désormais classiques d'un Gabriel Garcia Marquez (*Cent ans de solitude*, ou *L'Automne d'un patriarche*), de Alejo Carpentier (*Le royaume de ce monde*), pour découvrir que dorénavant un soupçon est jeté sur les causes, de type *deus ex machina*, des dictatures dans le Tiers-Monde. Car s'il n'y a pas lieu de voir dans l'être même du Latino-américain, de l'Asiatique, de l'Arabe ou du Noir, une propension native au despotisme, il faut alors se remettre à penser les sources de ces nombreuses dictatures qui ont d'abord commencé par surprendre les peuples du Tiers-Monde.

Le cas d'Haïti pourrait être choisi comme paradigmatique, dans la production des dictatures, non pas d'abord parce que ce pays a connu de 1957 à 1986 l'une des dictatures les plus rétrogrades du Tiers-Monde, mais surtout parce qu'il a construit, directement à la suite d'une longue guerre contre l'esclavage, le premier Etat indépendant (1804) et qu'il a eu le triste privilège de ne connaître que des gouvernements despotiques, sauf en de rares éclaircies. L'espoir qui était fondé sur Haïti,

avant-garde des indépendances latino-américaines, n'a jamais cessé de s'effriter tout au long du XIX^e siècle, puisque par trois fois, il s'est produit un véritable éclatement de l'Etat haïtien, d'abord en 1806 avec la division du pays en deux (la République dirigée par Alexandre Pétion dans l'Ouest et le Sud, le Royaume dirigé par Henri Christophe dans le Nord), puis en 1867, et enfin en 1912 avec l'incendie du Palais national, prélude à une occupation américaine qui durera de 1915 à 1934. On sait que la stratégie des puissances coloniales européennes avait été l'étranglement du pays, en raison de son appui aux luttes contre l'esclavage et le colonialisme encore dominant dans les autres îles de la Caraïbe. Pour ne citer que quelques exemples, Cuba, situé à 200 km au nord-ouest d'Haïti, ne sera libéré de l'esclavage qu'en 1898, le Brésil de son côté ne consentira à l'abolition qu'en 1892, enfin les Etats-Unis ne lâcheront prise à l'esclavage qu'à la suite de la guerre de sécession, et maintiendront jusqu'en 1964 une législation raciste envers les Noirs. Il est clair que le destin politique d'Haïti devra retenir l'attention au XIX^e siècle, et sans doute jusqu'à nos jours, puisqu'il aurait administré la preuve d'une impuissance à réaliser une démocratie et un développement économique national. Je ne discuterai pas ici de ce préjugé dont la portée raciste est évidente. Mais l'attitude inverse qui consiste à chercher les seules déterminations externes aux dictatures finit par repousser indéfiniment l'interrogation sur les conditions d'avènement de la démocratie dans les pays du Tiers-Monde. Pour nous, l'étude des mécanismes d'imposition des dictatures passe par l'analyse du mode d'implantation de l'Etat moderne, comme Etat-nation. Deux périodes peuvent être distinguées, dans le cas d'Haïti ; il est probable qu'elles soient applicables aux pays latino-américains, dont les indépendances ont d'ailleurs suivi d'assez près celle d'Haïti.

La fiction de l'Etat-nation au XIX^e siècle dans la périphérie : le cas d'Haïti

La première période d'implantation de l'Etat en Haïti semble aller de 1804 à 1915. Elle correspond nettement à une longue quête des gouvernements haïtiens auprès des puissances coloniales pour obtenir et consolider la reconnaissance de l'indépendance. Il a fallu tout mettre en œuvre pour présenter l'Etat-nation haïtien sur le modèle occidental, et donc travailler à refouler dans la clandestinité les pratiques culturelles spécifiques au peuple haïtien, mais tenues en Occident pour les symboles de la primitivité et de la barbarie. Concrètement, le culte du vaudou (hérité de l'Afrique noire), la langue créole (créée dans le creuset de la société esclavagiste), les coutumes familiales (également réadaptées de l'Afrique en Haïti) devaient passer pour des obstacles à l'introduction du pays dans l'universalité humaine représentée par le modèle culturel occidental. On doit ainsi comprendre, sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans les détails d'une démonstration, que la reven-

dication de l'Etat-nation haïtien comme Etat souverain n'entraînait pas automatiquement une généralisation des droits de l'Homme à travers le peuple lui-même. Si pour l'étranger ce recours aux droits de l'Homme consiste dans le seul droit d'un peuple à disposer de lui-même, a des effets bénéfiques, il devra, au niveau local, susciter d'insurmontables contradictions. Car où le pouvoir pourra-t-il trouver désormais sa source de légitimité ? Et plus exactement, comment l'Etat-nation maintiendra-t-il sa prétention à s'imposer au regard du peuple, si, de soi, sa culture spécifique n'est pas prise en compte et s'il est donc conçu comme hors frontières ? C'est au cœur de ces contradictions que les dictatures semblent prospérer. L'Etat-nation haïtien au XIX^e siècle n'est point la simple transposition d'un modèle préconstruit. Il n'est pas non plus le simple relais d'un Etat central. Il dispose bien d'une originalité : celle d'exprimer la dénégaration de la nation à laquelle il ne cesse pourtant de recourir. Une vraie nation adopte un culte occidental (le christianisme), une langue occidentale, un système d'éducation occidental. Dès lors, l'Etat-nation vise, une fois implanté en Haïti, essentiellement à transnationaliser. Mais cette visée est pure utopie, là où elle ne se mue pas en fantasme. Il faudra donc que l'Etat se fasse mimétique des Etats-nations occidentaux et se réalise comme structure formelle, symbolique, dans le plus grand écart qui soit avec la société civile, et donc dans le plus grand désintérêt vis-à-vis d'une application des droits de l'Homme pour le peuple, lesquels constitueraient une propriété de l'étranger de l'Occident, et, plus nettement, une extériorité par rapport à la nation. S'il en est ainsi, le pouvoir local, ne pouvant se soumettre à une instance étrangère, sous peine d'abandonner tout discours nationaliste, se croit acculé à ne recourir qu'à lui-même et à se prendre pour le seul lieu d'émanation du droit. D'un côté donc, il devra se parer des symboles qui désignent les grandes puissances, en particulier s'attribuer tout savoir sur le réel social local (seul l'étranger occidental sait, puisqu'il dispose de l'écrit, source de tout savoir), mais en même temps, il ne peut avouer cette référence ; d'un autre côté, il devra en appeler mais dans la clandestinité, aux sources du consensus populaire, c'est-à-dire les accaparer, et les détourner à son service, puisqu'autrement il s'exposerait à la fragilité. C'est dire que l'Etat-nation dont parlaient les sciences politiques est plus un vœu qu'une réalité dans les pays du Tiers-Monde. Son mode d'implantation favorise les dictatures. L'Etat-nation est tellement vide que le pouvoir politique est conduit à une surenchère sur lui-même, dans la quête incessante d'une légitimité impossible. Seul l'aspect répressif de l'Etat sera accentué dans ce contexte.

Qu'une classe de bourgeoisie compradore se soit constituée fort tôt après l'indépendance, en recevant de l'Etat la plus grande part des terres cultivables laissées par les colons, que cette classe ait produit la masse des anciens esclaves comme des barbares, dont cependant elle vit parasitairement (cette masse ayant été contrainte au XIX^e siècle à une production de denrées pour l'exportation, comme le café ou le

bois de campêche), cela ne suffit pas à rendre compte à soi seul de la production des dictatures en Haïti (présidents à vie nombreux, autocrates sanguinaires qui font et défont les constitutions à leur gré). Sans aucun doute, cette bourgeoisie compradore avait toutes les raisons de bloquer l'unification nationale du pays et de choisir ses alliés parmi les grandes puissances coloniales dont elle acceptait de n'être que l'associée subalterne. Mais en même temps, son obsession principale avait été la lutte pour la sauvegarde de l'indépendance nationale. La petite bourgeoisie bureaucratique (appelée dans la littérature traditionnelle haïtienne « les élites ») se plaisait à joindre sa voix, sinon à la prêter à la bourgeoisie compradore pour dénoncer le racisme européen. L'échec de cette lutte provient justement de la fuite constante des masses d'anciens esclaves⁴ (transformées en paysans parcellaires) par rapport à l'Etat, c'est-à-dire de la continuation du marronnage de la période esclavagiste, comme si l'abolition de l'esclavage avait été raturée par l'implantation du nouvel Etat indépendant. Les dictatures trouvaient là leurs limites, non pas dans une confrontation réelle des « élites » avec les masses, mais dans le désengagement de celles-ci vis-à-vis de la scène politique. Vivant repliées sur elles-mêmes, elles n'intervenaient que sporadiquement pour la défense active de leurs droits, et chaque fois elles se retrouvaient en posture de troupe manipulée par les politiciens des villes, soucieux de se substituer au président déchu.

L'Etat-nation contre le peuple : De l'occupation américaine (1915) à la dictature de Duvalier

A partir de l'occupation américaine en 1915, s'ouvre pour Haïti une période de crise de l'Etat-nation, dont la dictature de Duvalier aura été le produit le plus dangereux⁵. Non point que cette occupation n'ait été de bout en bout qu'un long règne de despotisme. Seule la répression systématique de dizaines de milliers de paysans rebelles, organisée par l'armée occupante, a été en effet la forme de gouvernement choisie par les Etats-Unis. On se bornera ici à chercher les traces du modèle d'Etat qui prévaut pendant cette période et qui sert de fondation à la longue dictature de Duvalier.

Pour l'essentiel, la politique américaine en Haïti rejoignait celle des métropoles européennes vis-à-vis de leurs colonies en Afrique noire ou au Moyen-Orient. Il fallait orienter sinon renforcer ces pays dans la spécialisation internationale du travail. Les économistes en ont décrit les conséquences suffisamment pour nous dispenser d'y insister. Ce qui apparaît clair, c'est l'absence totale d'intégration des différents secteurs de l'économie, ou la destruction de l'espace national économique comme caractéristique du sous-développement. Même là où un capital national voit le jour, il est rigoureusement sous la dépendance du capital étranger. Mais la théorie critique des monopoles laisse la plupart du temps

entendre que la clé de l'opposition développement/sous-développement tient d'abord dans une relation d'Etats à Etats, comme si ceux-ci étaient, ainsi que le souligne Samir Amin, les véritables unités du commerce mondial⁶. On ne peut en rester, à notre avis, à cette seule description empirique de l'interventionnisme des Etats du centre dans les Etats de la périphérie. Dans le cas de l'occupation américaine en Haïti, tout conspire à montrer qu'elle tendait vers une modernisation des appareils de l'Etat, tenus pour archaïques et inaptes à produire une infrastructure et une bureaucratie adaptées à la production. Cette modernisation devait faciliter l'introduction du capitalisme dans l'agriculture⁷ en détruisant le minifundisme caractéristique de la paysannerie haïtienne du XIX^e siècle, et en favorisant le reflux des profits vers le centre. Théoriquement, une telle politique ne peut avoir son compte avec la mise en place, à la tête de l'Etat, d'une dictature qui demeure le plus souvent une source de désordres administratifs et qui conduit à une baisse du taux de profit du capital étranger.

Il n'y a pas eu un Etat-nation antérieur à l'occupation américaine, que celle-ci aurait travaillé à orienter et à diriger. Cette conception mécaniste de l'interventionnisme ouvre sur la solution d'une fermeture du pays sur lui-même, laquelle n'est pas moins favorable à l'éclosion d'une dictature. Les cas récents de l'Iran de Rhomeyni et du Cambodge de Pol-Pot l'ont fort bien illustré. Les pratiques impérialistes directes ont eu pour effet de renforcer le caractère mimétique de l'Etat-nation dans les pays du Tiers-Monde. Dire par exemple que l'armée haïtienne est davantage dépendante des Etats-Unis après l'occupation, c'est encore présupposer que cette armée avait été nationale auparavant, et qu'il suffirait que les forces populaires la réorientent à leur profit. De son côté, la nouvelle bureaucratie, que l'occupation est censée avoir mise en place, se concentre dans la capitale, dont elle fait un pôle irrésistible d'attraction pour les provinces qui ainsi peu à peu tombent dans l'abandon. On dirait qu'ainsi l'Etat-nation devient un vœu impossible à réaliser. La bourgeoisie commerciale comme la petite bourgeoisie urbaine s'y accrochent. Tantôt elles font de l'Etat une source d'appui indispensable à leur enrichissement, tantôt elles tentent de s'accaparer des appareils de l'Etat dans l'espoir d'engager un processus de transformation économique et sociale collective. Mais est-ce justement là, au cœur de ce pur imaginaire d'un Etat-nation que les potentialités d'imposition des dictatures sont tapies ? Il faut s'en expliquer davantage.

Les dictatures révèlent et cachent à la fois la fragilité de l'Etat-nation. En effet, à partir du moment où les droits de l'Homme ne sont pas étendus à l'ensemble du peuple, l'Etat est enclin à concentrer ses efforts sur l'exercice de la répression. Non seulement chaque agent de l'Etat finit par s'identifier avec l'Etat et par croire qu'il occupe d'abord une position de pouvoir et non celle d'un service public, mais aussi le chef de l'exécutif devra de son côté se rendre source et maître de tout droit et de toute loi. L'expression d'une opposition au pouvoir se transforme alors en crime contre la sûreté de l'Etat, en trahison de la

patrie. Il n'est que de considérer la cascade de procès à huis clos, d'exécutions sommaires d'opposants, ou de coups d'Etat meurtriers, qui jalonnent l'histoire politique des pays sous-développés.

Durant les premières années des indépendances africaines, un débat indirect sur les dictatures s'est engagé autour du problème du parti unique⁸. La plupart des dirigeants africains, au Soudan, au Ghana, en Guinée ou au Congo (Kinshasa et Brazzaville), pour ne citer que ces pays, optaient en effet pour le parti unique. L'argumentation reposait essentiellement sur le souci de la consolidation de l'Etat comme accoucheur de la nation dans des sociétés travaillées par les conflits intertribaux ou régionalistes, et artificiellement unifiées par la colonisation. Adopter le pluralisme des partis serait, selon certains dirigeants, s'exposer au suicide : l'impérialisme aurait toute facilité pour des interventions directes ou indirectes, l'Etat perdant de sa force de cohésion. Mais on savait que le grand absent du débat sur l'opposition entre dictature et démocratie était la nation elle-même. Le parti unique recevait pour tâche de conduire l'Etat qui, lui, à son tour, devait produire l'unification nationale. Et, de l'identification du peuple à l'Etat, de l'Etat à la nation, de la nation au parti, et du parti au chef, le pas n'était point difficile à franchir. Des nuances ont été, certes, apportées à la théorie du parti unique, en particulier par Julius Nyeréré qui soutenait la nécessité de distinguer entre les candidats choisis par le peuple, et ceux qui l'étaient par le parti. Mais il est certain qu'ainsi une perception plus ou moins confuse des sources d'apparition des dictatures dans la fragilité même de l'Etat-nation se laissait repérer dans un tel débat.

Les dictatures face aux cultures nationales

Revenons maintenant aux aspects structurels de la production des dictatures dans le Tiers-Monde. On se rappelle qu'au XIX^e siècle (soit donc avec l'inauguration des indépendances latino-américaines par Haïti en 1804), l'Etat s'établit dans le rejet de l'existence même d'une culture nationale. Toute culture véritable se confond avec celle de l'Europe : Indiens et Noirs devront se délester de leur barbarie, c'est-à-dire de leurs pratiques culturelles propres, avant d'accéder au régime des droits de l'Homme ; l'Etat-nation factice a une visée transnationalisante, mais celle-ci ne peut encore concerner qu'une mince couche sociale. Les régimes dictatoriaux naîtront de la croyance en la nécessité de maintenir la fiction d'un Etat-nation. A partir du XX^e siècle, en particulier en Haïti avec l'occupation américaine — mais de nombreux pays de l'Amérique latine et de la Caraïbe devront subir le même sort et faire les frais de la montée de l'hégémonie américaine —, la culture nationale se met à exister pour la classe politique et les « élites » des pays du Tiers-Monde. Mais il s'agit d'une reconnaissance magique de la culture nationale. En aucun cas, l'Etat-nation ne perd sa facticité. La volonté d'intégrer les ressources culturelles, linguistiques, populaires

dans l'Etat se révèle pur fantasme. L'Etat-nation est invoqué comme souverain, dans l'unique but de fonder l'autorité absolue du chef de l'exécutif. Contrairement au XIX^e siècle, on invoque l'originalité de ses valeurs au moment même où les jeux sont faits en ce qui concerne le système d'éducation à l'occidentale, ou plus exactement le système d'occidentalisation culturelle. Le lit de la dictature est déjà tout tracé dans cette tentative de fermeture du pays à une politique des droits de l'Homme. Tentative qui revient en fait à pratiquer ce que Habermas appelait « la répression des intérêts universalisables »⁹.

La problématique des dictatures qui nous paraît ici nouée autour de l'Etat-nation s'est d'abord retrouvée en Europe. Non pas cette fois, parce que l'Etat-nation aura été une fiction, mais précisément parce qu'il a été exacerbé à un point tel qu'il a conduit à une identification entre peuple, nation et race. Les différents fascismes européens prennent racine dans une contradiction que les sociologues ont l'habitude de bien relever : face aux exigences des nouveaux rapports internationaux créés par le capitalisme monopoliste et l'action colonisatrice, on veut conserver à tout prix les principes et les pratiques de l'Etat-nation et donc homogénéiser à outrance les particularités régionales, culturelles et linguistiques¹⁰. Dans le Tiers-Monde en revanche, nous l'avons vu, le pouvoir rencontre des difficultés à tirer sa légitimité de la culture nationale puisque celle-ci n'est pas de fait admise et intégrée par l'Etat. Sans doute la pléthore des discours nationalistes vient piéger la réflexion sur la production des dictatures dans le Tiers-Monde. En effet, l'on est porté à croire qu'elles se nourrissent de la permanence du système culturel non-occidental, c'est-à-dire d'un système archaïque, passéiste, pré-capitaliste, dans lequel non seulement les rapports de parenté ne sont pas encore substitués à une fonction centrale — objective — de régulation des rapports sociaux et économiques, mais aussi où le pouvoir politique n'est pas séparable du pouvoir religieux. Les exemples ne manqueraient pas : l'Iran de Rhomeyni, certains pays arabes, les Etats d'Afrique noire, ou, de manière encore plus apparente, l'Etat des Duvalier en Haïti. Tous sont analysés, sinon décrits, en fonction de l'importance prise — dans les discours — par le système culturel non-occidental. Ce système alimenterait les dictatures. Dans le cas d'Haïti et de l'Iran, rares sont les analyses qui ne voient pas dans le vaudou ou dans le chiïsme une tendance inhérente à produire du despotisme (ou de l'excès du pouvoir) ou à manifester une incapacité structurelle à créer un Etat (par esprit d'anarchie). Or c'est une tendance continuelle à porter le soupçon sur un pouvoir politique qui caractériserait ces cultures, du moins avant la colonisation¹¹. Jamais pourtant, le pouvoir ne se déploie à partir de son propre foyer. Dans les religions africaines par exemple, ou dans le vaudou haïtien, tout pouvoir est référé à un lieu autre que celui du social, à un dehors de la société, c'est-à-dire à l'empire même des dieux, des ancêtres ou des génies, espace symbolique inoccupable hors du dispositif de la sorcellerie. C'est un tel dispositif qui assigne, par avance, une limite au pouvoir

politique, en l'empêchant de déchoir dans ses propres mains et de glisser dans l'absolutisme. Ainsi attribuer à Duvalier un pouvoir censé de connivence avec la sorcellerie c'était pour le peuple haïtien énoncer la précarité de ce pouvoir.

Ce que nous prétendons suggérer, par ce bref rappel critique de vieux préjugés sur le despotisme des sociétés précoloniales ou pré-capitalistes, c'est l'impossibilité de découvrir les sources des dictatures modernes du Tiers-Monde dans le seul recours à la culture ou à la religion traditionnelle. Le refus opposé par le pouvoir exécutif à l'extension des droits de l'Homme à l'ensemble du peuple est corrélatif d'une absence d'intégration véritable de la culture nationale par l'Etat. Le discours nationaliste des dictatures est le lieu d'un malentendu. Nous assistons finalement à un double mouvement de contrôle des sources du pouvoir :

- 1) L'accaparement des symboles du pouvoir colonial ou esclavagiste : il faut en effet manifester, montrer, démontrer davantage de pouvoir, dans la mesure où tout pouvoir réel appartient aux grandes puissances métropolitaines. Paradoxalement, de nombreux dictateurs justifient leurs crimes par la nécessité de lutter contre l'intrusion d'idées étrangères au pays ou à sa mentalité. La souveraineté nationale vient à la rescousse de la restriction des droits de l'Homme. Administration, media, institutions éducatives, juridiques, armée, devront être ployés au service de l'exécutif, garant de la sauvegarde de l'Etat. Par là, le pouvoir absolu de l'ancien maître esclavagiste, de l'ancien colon ou de l'ancien occupant, se trouve non pas relayé, mais imité et rabattu sur soi-même comme chef de l'Etat.
- 2) Le contrôle absolu des sources du pouvoir dans la société traditionnelle : loin de défendre et de promouvoir les pratiques culturelles hétérogènes à l'Occident et dominantes encore dans la plèbe urbaine et dans la paysannerie, les dictatures modernes du Tiers-Monde tentent de les placer sous contrôle et se croient détentrices du savoir sur ces pratiques. Ce qui a été conçu comme espace symbolique inoccupable par quiconque relève désormais de la seule volonté du chef de l'exécutif ¹².

Crise des dictatures et crise des grandes puissances

Cette volonté d'occuper la place du maître-colon ou de l'occupant implique la plus grande subordination par rapport à lui. Concrètement, il devient le garant véritable du pouvoir de l'exécutif dans les pays du Tiers-Monde ; il reparaît comme l'acteur, à la fois imaginaire et réel, dans l'ensemble des pratiques sociales et politiques développées par la dictature. La faiblesse et le caractère artificiel des Etats-nations du Tiers-Monde assurent leur mise en orbite autour des intérêts des grandes puissances. Aussi ne voient-elles jamais qu'à contre-cœur la chute d'une dictature.

En règle générale, cela se passe sous la contrainte du droit international et des forces populaires de libération. Les mouvements de décolonisation se sont appuyés sur ces deux facteurs, qu'on retrouve à chaque crise d'un régime dictatorial en Amérique Latine, en Afrique ou en Asie. Ce qui a fait la longue vie des dictatures semble être la territorialisation relative des masses (paysannes, en particulier) dans chacun de ces pays, du moins jusque vers les années 70. A partir de cette date, l'on assiste à une dégradation alarmante des conditions de vie des plus larges couches sociales, un puissant exode rural vers les capitales, et l'émigration vers les métropoles industrielles du centre. Le champ de liberté politique a beau être rétréci par les dictatures, un mouvement de transnationalisation des besoins s'intensifie de soi, par le seul jeu des multinationales qui accélèrent le processus de déruralisation, sans permettre une intervention positive des Etats de la périphérie en faveur d'une politique sociale quelconque. La chute de dictateurs comme le shah en Iran, Marcos aux Philippines, Somoza au Nicaragua, Idi Amin Dada en Ouganda, Duvalier en Haïti, n'a pas été possible sans l'intervention des couches populaires et du droit international répercuté par les media. Concrètement, les luttes contre les dictatures sont déclenchées, d'une part grâce au redéploiement des ressources de la culture traditionnelle dans une perspective d'égalité avec les peuples des pays industriels avancés, mais au départ il a fallu dérober la culture traditionnelle à l'emprise de la dictature ; d'autre part, grâce à une extension générale des droits de l'Homme à l'ensemble des couches sociales, en particulier à la plèbe urbaine et à la paysannerie vis-à-vis desquelles la logique de l'Etat a toujours été celle de la répression et de la terreur.

La détermination des peuples du Tiers-Monde d'accéder enfin à la démocratie est cependant contrecarrée par la bipolarisation du monde entre l'Union Soviétique et les Etats-Unis, en sorte que même le concept de dictature prend un sens différent selon que l'on choisit l'un ou l'autre camp. Pour les Etats-Unis de Reagan, dont il faut bien reconnaître la particulière agressivité pour l'établissement de son hégémonie dans le monde, seuls les régimes communistes connaissent la dictature. Les pays alliés aux Américains subiraient parfois tout au plus un système autoritaire, capable de changement en douceur vers la démocratie. De nombreux sociologues théorisent cette politique, sans se douter que les contradictions suscitées par cette perspective deviennent tôt ou tard insoutenables, à moins que les Etats-Unis ne s'enfoncent dans un retrait de leur appui à un certain nombre de conventions internationales. Les rapports des Etats-Unis avec la Cour de justice internationale de La Haye et l'Unesco illustrent cette tendance. On le voit bien, la crise actuelle des dictatures renvoie à une crise des grandes puissances ; et d'abord des Etats-Unis qui ont à leur passif le plus grand nombre de dictatures évoluant dans leur giron. On est en droit de se demander si la volonté américaine actuelle de bloquer l'avènement véritable de la démocratie dans les pays du Tiers-Monde

ne conduira pas à un rétrécissement des droits de l'Homme sur le sol même des Etats-Unis¹³, et peut-être au retour d'un nouveau fascisme. A vrai dire, toute la politique américaine récente en Amérique centrale tend à vider le concept de dictature de toute pertinence, et corrélativement celui de démocratie. Pendant que le nationalisme étatique ouvre de nouveau à la théorie du primat de la force contre le droit, on met en œuvre avec le F.M.I. une politique de destruction des économies nationales du Tiers-Monde¹⁴. Mais ainsi les contradictions avec le droit international sont poussées encore au maximum. Car les media comme les Eglises (qu'elles adoptent une théologie de la libération ou une théorie des droits de l'Homme) ne peuvent pas sans se discréditer définitivement faire chorus avec les tentatives d'étouffement de la voix des opprimés. Il semble finalement que ce sont les grandes puissances qui rencontrent le plus de difficulté à assumer la réalisation de la démocratie dans les pays du Tiers-Monde. Elles ne risquent pas seulement une baisse de leur croissance économique. Bien plus, elles s'exposent à l'abandon d'une théorie des droits de l'Homme définis jusqu'ici comme droits de l'homme occidental, et à la fin de la croyance en l'hégémonie de la culture occidentale. Mais la crispation actuelle de l'Occident sur ses seuls intérêts entraîne en retour des conséquences incalculables : elle l'incline à une politique discriminatoire contre le gonflement de la masse d'immigrés dans ses métropoles, lequel est produit directement par le procès du sous-développement ; elle diminue ses chances de maintenir un équilibre écologique, et conduit à une fuite en avant vers la production des armes les plus meurtrières pour l'espèce humaine. En tout cas, la tentation est grande de demander encore à l'Etat, dans les pays du capitalisme avancé, la mise en œuvre des mécanismes aptes à surmonter la crise actuelle des rapports entre Occident et Tiers-Monde ; on accorde ainsi à l'Etat une toute-puissance bien imaginaire. Devenu le lieu de déplacement de la crise, il contribue à l'aiguiser. Ce qu'on constate plutôt c'est l'accroissement du « déficit de rationalité de l'administration publique » (J. Habermas)¹⁵ : la politique impériale se veut réaliste, pragmatique et se soucie d'abord du renforcement de son potentiel militaire et de ses capacités d'intervention armée comme solution au drame du sous-développement ; c'est aussi l'acceptation de l'impuissance à fournir une légitimation dont le besoin se fait chaque jour plus aigu¹⁶. Habermas a raison de souligner que les pays du capitalisme avancé sont en train d'abandonner jusqu'à la théorie classique de la démocratie, en tant que « rationalisation de la domination grâce à la participation des citoyens à des processus *discursifs* de formation de la volonté »¹⁷. Tout se passerait donc comme si la raison (*Vernunft*) désertait peu à peu l'Occident, pour laisser la place à des pratiques de puissance (*potentia* et *potestas* à la fois, au sens de Hobbes), détachées de toute référence originaire à la loi, à la raison, et à la recherche de la vérité, c'est-à-dire pour ériger Léviathan.

Pourtant, cette perspective pessimiste provient d'une sociologie encore centrée sur l'Occident. Elle reste en dernière instance aveugle à la montée des revendications des couches sociales les plus opprimées des pays satellisés. Il est probable que la classe politique traditionnelle de ces pays, déjà plus soumise à une occidentalisation culturelle, tombe aussi dans le piège d'une hypostase de l'Etat-nation et se maintienne dans un décrochage constant par rapport aux revendications populaires de leurs propres pays. On dirait même que cette classe voit dans la démocratie un bien proprement occidental, et dans les droits de l'Homme une pure idéologie (relevant de l'humanisme abstrait) au service de la montée de la bourgeoisie, alors que tout tend à montrer que les revendications populaires contre les dictatures présupposent une histoire des droits de l'Homme, encore ouverte et définitivement centrifuge ; une histoire qui se dérobe sans cesse à toute volonté de capture et à toute tentative de puissance¹⁸. C'est sans doute pour cela qu'on ne peut circonscrire dans le seul Tiers-Monde le problème de la production des dictatures. Parions que l'épistémè elle-même des sciences sociales pourrait se trouver bouleversée par ce problème, si d'aventure elles se décidaient à prendre en compte les ressources incalculables d'une vitalité culturelle encore neuve, mises en branle au cœur des espaces dits sous-développés dans les mille et une stratégies de survie au XIX^e siècle sous les dictatures, et aujourd'hui dans la volonté d'accéder aux droits de l'Homme, non plus comme à une illusion et à une promesse, mais à leur plus rigoureuse application.

NOTES ET REFERENCES

1. On se reportera ici aux nuances et aux critiques apportées à cette thèse par Poulantzas dans *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* (Seuil, Paris 1974). Tout en reconnaissant que « la reproduction internationale du capital sous la domination du capital américain s'appuie sur ces vecteurs que sont les Etats nationaux » (p. 81), Poulantzas rappelle que l'Etat n'est pas en soi un instrument au départ neutre et « manipulable à volonté par la seule fraction des grands monopoles » (p. 114). Mais la démonstration s'appuie surtout sur les rapports entre le capital américain et le capital européen et laisse de côté les rapports avec le Tiers-Monde. De nouvelles analyses marxistes en Amérique latine abordent bien le problème de la production des dictatures autour des rapports entre l'Etat, la nation et la culture nationale, mais pour revenir au concept de la dictature du prolétariat et d'une nouvelle instrumentalisation de l'Etat. Il a fallu pour cela confondre dictature (militaire, caudilliste, oligarchique, fasciste) et démocratie formelle. Voir par exemple le numéro spécial de *Revista Mexicana de Sociología* sur *La Democracia en America Latina*, Vol. XLIII, num. 2, Av.-Juin 1981.

2. Voir l'excellent commentaire des textes de Tocqueville sur les rapports entre démocratie et barbarie, présenté par Pierre Michel dans *Un mythe romantique — Les Barbares 1789-1848*, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p. 267-291.

3. Voir notre ouvrage, à paraître, *Le Barbare imaginaire*, pour une critique de cette conception de la barbarie dans laquelle tous les chats sont gris.

4. Presque tous les travaux des économistes et des sociologues sur Haïti insistent sur la division du pays en deux sociétés séparées, l'une s'identifiant à la nation tout entière, l'autre vivant comme des « étrangers » qui servent d'appui à une économie de traite. Voir par exemple : James G. Leyburn, *The Haitian People* (1^{re} Ed. 1941), Nouv. Ed. 1966, New Harven ; Paul Moral, *Le paysan haïtien*, Imp. Maisonneuve et Larose, Paris,

1961 ; Gérard Pierre-Charles, *L'Economie haïtienne et sa voie de développement*, Maisonneuve et Larose, Paris 1967 ; Benoît Joachim, *Les racines du sous-développement*, Imp. Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1979 ; et Georges Anglade, *Atlas critique d'Haïti*, Centre de recherches caraïbes de l'Université de Montréal, Québec 1982 ; Mats Lundhal, *Peasants and Poverty. A study of Haiti*, Croom Helm London, 1979.

5. Sur la crise longue produite par l'occupation américaine, voir l'excellente analyse de Gérard Pierre-Charles, *Haïti : la crisis ininterrumpida 1930-1975*, Cuadernos Casa de las Americas, Habana 1978.

6. Samir Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Ifan-Dakar, Ed. Anthropos, Paris 1970, p. 150.

7. Voir les analyses de Suzy Castor : *La ocupacion norteamericana de Haiti y sus consecuencias* (1915-1934), Ed. Siglo Veintiuno, Mexico 1971 ; également Roger Gaillard : *Les Blancs débarquent*, en 7 tomes qui constituent une histoire de l'occupation américaine en Haïti. Il y a un consensus de tous les chercheurs sur le caractère meurtrier de cette occupation qui n'a guère abouti, contrairement à ce que soutient Mats Lundhal dans *Peasants and poverty*, op. cit., à une modernisation de l'administration. De 1934 à nos jours, la politique américaine renforce un Etat-nation mimétique, en appliquant des schémas racistes à Haïti. La réaction du dictateur Duvalier est symétrique et inverse à ce racisme qu'il aura parfaitement intériorisé. Voir, pour plus de précision, notre ouvrage *Culture et Dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*, Ed. L'Harmattan, Paris 1979.

8. On se rapportera aux analyses de Yves Benot, *Idéologies des Indépendances africaines*, Maspéro, Paris, 1972, Ch. 6 : « Parti unique et démocratie », p. 307-369.

9. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, tr. Y. Lacoste, Payot, Paris 1978, p. 153.

10. Voir en particulier la thèse défendue par Lucio Levi, *Crise de l'Etat national, firmes nationales et mouvement ouvrier*, Fédérop, 1978, mais le débat se concentre seulement sur l'Europe, dans cet ouvrage.

11. On se référera surtout aux travaux ethnologiques de Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Ed. de Minuit, Paris, 1974 ; de Alfred Adler, « Le pouvoir et l'interdit » dans *Systèmes de signes*, Ed. Hermann, Paris 1981, p. 25-40 ; et surtout Luc de Heusch, « Pouvoir de la sorcellerie et sorcellerie du pouvoir » dans *Magie, sorcellerie parapsychologie*, dir. scient., Hervé Parnis, Ed. de l'Univ. libre de Bruxelles, 1981, p. 135-146. Pour une approche générale du problème, voir Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'Etat », dans la revue *Libre*, Petite bibliothèque Payot, 77-2, p. 5-44. On nous pardonnera de ne pas nous étendre ici sur ces thèses. Nous espérons seulement laisser entrevoir dans cet article, l'ampleur des problèmes soulevés par le thème : production des dictatures dans le Tiers-Monde.

12. L'on gagne à approfondir ce que M. Masgoshi appelle « cet enracinement sacré du pouvoir » pour comprendre les succès et la longue durée des dictatures, voir *La Violence totalitaire*, P.U.F., Paris 1979, p. 238.

13. C'est fait, en ce qui concerne L'Union Soviétique, puisqu'elle voit dans la théorie des Droits de l'Homme un humanisme abstrait.

14. Pour une étude précise sur les mécanismes de destruction des économies nationales et des libertés démocratiques par le F.M.I., voir J. Serulle, J. Boin : *Fondo monetaria internacional. Capital financiero, crisis mundial*, Ed. Gramil, Santo Domingo, 1984, surtout les pp. 191-374.

15. J. Habermas, *Raison et légitimité*, op. cit., p. 89.

16. Ibid., p. 102.

17. Ibid., p. 169.

18. Je reprends ici les interrogations de Claude Lefort sur l'indétermination que suppose la démocratie, dans la mesure où elle ouvre un débat permanent sur le légitime et l'illégitime. Voir l'argumentation développée dans l'art. « Les droits de l'Homme et l'Etat-providence », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, Bruxelles, 1984, repris dans *Essais sur la politique XIX-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, p. 53-58 ; et avec plus de précision, l'art. « Droits de l'Homme et politique », de la revue *Libre* n° 7, Payot 1980, repris dans *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981 : « Les droits de l'Homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure... ils sont en conséquence, en excès sur toute formulation advenue »... p. 67.

LA METAMORPHOSE NATIONALE : DE L'INDEPENDANCE A L'ALIENATION

Hélé BEJI

Je vais tenter, en observant le paysage actuel de l'indépendance, et en me basant, sans la nommer, sur la Tunisie, de décrire quelques phénomènes, parfois de les interpréter, plus rarement de les expliquer ; leur logique n'est pas claire, elle n'a pas été élucidée, et cette part d'inconnu, de confusion, d'opacité dans laquelle nous vivons chaque fois que nous nous interrogeons sur cette société, nous laisse à penser que l'ordre qui commande les événements qui s'y succèdent relève de déterminismes dont nous n'avons pas encore la clé. Leur complexité est telle qu'elle nous paraît brouillonne, insaisissable, et les schémas explicatifs que l'on utilise s'avèrent à tout moment inadéquats. Nous manquons d'une méthode de compréhension satisfaisante, et la réalité nationale est aujourd'hui si stupéfiante, si imprévisible, si éclatée, qu'aucune pensée n'a pu encore véritablement la saisir dans une synthèse.

A défaut d'une synthèse élaborée, on peut prendre comme point de repère le sentiment général de l'opinion, car si l'analyse intellectuelle est vaincue par la matière et reste confuse, le sentiment, la perception subjective des choses est beaucoup plus nette. Ce sentiment est négatif : c'est celui de l'échec. A tous les niveaux de la société, il y a aujourd'hui une conscience commune aiguë et quasi désespérée de l'échec de l'indépendance. La société semble évoluer dans des directions inattendues, opprimantes, qui accentuent chaque jour l'impression générale d'irresponsabilité, de passivité et d'impuissance. Le citoyen se perçoit de plus en plus étranger à sa propre histoire, à sa réalité, à ses gouvernants, à

sa société, à lui-même. Il a la persistante conviction d'avoir été dépossédé, privé de ce auquel il avait cru pouvoir aspirer, la liberté et le progrès. Au contraire, il semble être pris dans une spirale qui le tire sans cesse vers le bas, et prisonnier de phénomènes régressifs, où ni son libre-arbitre, ni sa volonté ne semblent pouvoir s'exercer avec l'espoir d'un résultat tangible.

Mais, si l'on entend quotidiennement les mots de paralysie, blocage, immobilisme, stagnation, recul, etc., ces mots en fait ne correspondent pas exactement à ce que l'on peut observer. Il y a au contraire une dynamique, une évolution, un mouvement profond de notre société. La société sous-développée n'est pas, comme on le croit, en marge ou en arrière du progrès. Elle adapte ses carences et ses insuffisances à ce qui dans le monde moderne va dans son sens : l'isolement social, la passivité politique, l'irrationalité bureaucratique, la massification humaine, etc. Le sous-développement n'est pas l'antithèse de la modernité, et les visions politiques qui naissent pour le contenir l'aggravent (partis uniques, idéologies religieuses, contrôle des citoyens...). Les nouveaux déterminismes qui s'instaurent, comme l'instruction, les investissements, l'urbanisation, au fur et à mesure qu'ils se multiplient, entrent dans une sphère d'indétermination plus grande : recrudescence de la foi, croissance de la pauvreté, passivité technologique.

Ainsi, ce qu'on appelle progrès, modernisation, développement, se détachent de leurs normes et tombent dans un domaine infiniment complexe et impensé. Les effets de la modernité subissent une distorsion, une métamorphose, une déviation, qui bouleversent considérablement l'image de la modernisation elle-même, et le modèle européen devient chez nous une réalité méconnaissable, indéfinissable, sans contours, parfois monstrueuse. Ce que nous croyions connaître de la modernité perd chez nous sa familiarité, son évidence, ses règles, ses principes, son efficacité, sa fonctionnalité.

La plupart des analyses sociologiques se limitent à signaler les ruptures que le monde moderne est supposé introduire dans la société traditionnelle promue à la dimension nationale ; on examine la modernité comme si elle s'étendait sur un état de choses permanent, immobile, et spectral. Or cette approche est mécanique et unilatérale.

Ce que l'on n'a pas mis encore en lumière, c'est que la modernité, au contact de notre société, voit son mouvement, sa forme, sa structure changer, sous l'action de processus qui lui échappent, et croissent par une logique autonome et parallèle. Par exemple, la création de la classe des instituteurs, qui a servi la généralisation de l'instruction, n'a pas enraciné, comme en Europe, la laïcité. Au contraire, c'est chez les instituteurs que l'on voit se développer la propagande de l'idéologie religieuse. Les mêmes réformes n'entraînent pas les mêmes conséquences. Le monde des objets subit aussi une série de déplacements. Un autobus, une voiture, une camionnette, une télévision, bien que provenant des mêmes usines, ne sont plus exactement ce qu'ils sont en Europe. Ils sont autre chose, utilisés d'une manière différente, servant d'autres fins, accompagnés d'un

autre discours. Et ce qui est vrai pour les réformes politiques ou les objets industriels l'est aussi pour le monde des idées, des concepts, dans lequel se produisent des écarts et des distorsions.

La modernité subit donc une sorte d'action à rebours, qui en la déformant, la rend indéchiffrable, plus obscure, et en même temps en trahit les limites : ce qu'on appelle efficacité, fonctionnalité, perd son rythme propre, sa causalité, son cheminement, son enchaînement. La chaîne de la modernité se brise, ou bien elle devient vide, ou elle offre une image caricaturale d'elle-même, une dimension inattendue.

Ces quelques considérations succinctes sur l'espace national et les tendances profondes qui le constituent, où l'extérieur, l'Europe, est sans cesse intensément présent, non pas comme influence étrangère seulement, ni comme composante superficielle, mais comme représentation interne mêlée à la vie intime de notre être, non pas comme contrainte extérieure, mais comme nécessité intérieure, comme mouvement de notre société elle-même où la modernité se redistribue, se retranscrit, s'imbrique selon des mécanismes qui n'ont pas encore été déchiffrés, — ces considérations me conduisent à saisir cette postulation de la modernité au cœur de la conscience nationale elle-même, d'en souligner les paradoxes et les étranges évolutions, et d'y retrouver la thématique de l'échec dont je parlais tout à l'heure.

National est un terme profondément ambivalent. Il implique une double postulation qui n'a cessé de l'habiter, depuis la naissance même du mouvement nationaliste. Cette postulation détermine toutes les représentations de la vie nationale.

La première postulation est celle qui l'oppose à *colonial*, c'est-à-dire à l'assimilation étrangère. Paradoxalement, colonial a été le facteur constitutif du phénomène national. Pour que le national vive, il fallait qu'il affirme sa rupture avec le fait colonial. Mais d'où tire-t-il sa raison d'être ? Au nom de quoi s'est-il opposé au colonial ? Au nom d'une identité qu'il pense irréductible à l'Europe, c'est-à-dire d'une non-Europe, d'une extériorité à l'Europe.

Je n'entrerais pas ici dans toutes les complexités de cette revendication de l'identité, car cela nous renverrait trop loin, en particulier à l'examen du statut et de l'essence de la tradition. Je dirai seulement que cette revendication est inséparable de son contraire, c'est-à-dire de l'autre postulation, celle qui veut qu'en même temps que le national prenne appui sur la légitimité d'une tradition autre que l'Europe, il affirme sa volonté d'accès à l'universel, à l'émancipation humaine telle qu'elle s'est réalisée dans l'Europe moderne.

Toutes les angoisses, difficultés, échecs tiennent à cette double postulation, à cette ambivalence constitutive du nationalisme lui-même. D'une part, il exprime le principe de l'affirmation de soi, c'est-à-dire qu'il veut dévoiler son identité, se libérer du colonial, fonder son indépendance tirée de ses propres ressources, par rapport à la puissance de l'Europe. Mais en même temps, il est l'exacte réplique (dans ses aspirations les

plus profondes), de l'émancipation européenne, et de la réalisation des droits dont le modèle se retrouve intact dans nos Constitutions.

Indépendance signifie s'affranchir de la tutelle de l'Europe, émancipation signifie reproduction du modèle juridique politique et même métaphysique, de l'homme européen. Il y a dans cette ambivalence profonde tous les éléments d'un drame fait de rejet et de mimétisme, perceptible à tous les niveaux de la vie politique et sociale, et de la vie quotidienne et intellectuelle. Ce drame, nous n'en sommes pas sortis, et au lieu de se résorber peu à peu avec le temps, il s'est aggravé. Il n'atteint pas seulement la forme de la société, mais la vie intime de notre conscience. A la fois volonté de nous retrouver, nous définir, nous reconnaître, de nous libérer des influences, et en même temps aspiration à nous fondre dans le monde moderne, à nous assimiler, à égaler, — et nous retrouvons ici, dans le terme même d'assimilation, tout le rapport de haine et d'attraction du couple national/colonial.

On peut maintenant poser les questions :

1) A-t-on réalisé la première postulation, c'est-à-dire l'organisation d'une société fondée sur une identité historique où se construirait une véritable civilisation non-européenne, prospère, indépendante, créatrice, en réponse et parallèlement à celle qui s'est développée en Europe ? Il semble que non.

2) A-t-on réalisé la seconde postulation, c'est-à-dire l'émancipation selon les préceptes des Lumières, et en particulier le rayonnement des droits individuels et les libertés civiles de la société moderne ? L'ex-colonisé est-il devenu une personne humaine à part entière ? S'est-il libéré de l'oppression de ses semblables ? Non plus.

La double postulation s'est résorbée, sinon dans un double échec, du moins dans un double inachèvement. Le national n'a pas trouvé ses assises véritables. Il ne s'est pas non plus dépassé dans l'universel, il n'a pas libéré la condition de ceux dont il avait la charge. Il y a une double perte, dans la mesure où la perte de la tradition ne s'est pas accompagnée du gain de la modernité. Ni récupération de la sagesse spécifique de notre peuple (culture, tradition, etc.), ni création moderne d'une société.

Tout d'abord, la dépendance s'est au contraire accrue à l'égard de l'Europe. Nous sommes de moins en moins capables de présenter une image véridique de nous-mêmes, une réhabilitation cohérente de notre tradition et de notre antiquité. La « spécificité culturelle » a une consonance tragique d'agonie sociale et de stagnation économique. L'échec du nationalisme est qu'il n'a pas empêché l'effondrement des mœurs, celui de la vie sociale et de la culture communautaire, cet espace commun des hommes dont parle Arendt.

Par ailleurs, loin d'avoir émancipé nos citoyens selon le modèle constitutionnel dont elle énonce la règle, notre société a créé de nouvelles aliénations, des rapports cruels, sans recours pour l'individu, sans continuité ni permanence constitutionnelle, sans bien-être matériel, sans vie

civile, sans valeurs publiques. La vie nationale s'est développée en marge des valeurs publiques qui avaient été l'horizon politique des nationalistes.

L'indépendance fondée sur le principe de l'identité, et l'émancipation fondée sur le principe de la modernité, se sont transformées en une double aliénation.

En voici un petit aperçu. Notre patrimoine ne s'est pas relevé, et il est devenu de plus en plus incertain, extérieur, absent de la vie de tous les jours. Le citoyen n'a pas le sentiment, en se promenant dans la rue, d'assister à une quelconque restauration de son patrimoine. Par certains côtés, l'indépendance lui apparaît comme une entreprise de mutilation et de destruction de la tradition et du patrimoine. Il n'a pas du tout la preuve que l'entité nationale lui rend l'intégrité de sa relation avec le passé, avec le monde, ni même qu'elle essaie de le faire ou qu'elle le projette. L'état de délabrement de la vieille cité en est l'exemple le plus poignant. Au contraire, vieux remparts, vieilles places, vieilles demeures, vieux mausolées s'effacent, les traces se détruisent, et partout un paysage informe s'installe, monotone, désolé, uniforme. On ne reconstruit pas à côté de la chose ancienne en la préservant, mais à sa place. Le patrimoine ne se détruit pas seulement passivement, par négligence, mais activement.

Paradoxalement, on légitime cet effacement des traces par le discours de la nécessité du développement, qui recouvre cet appel à la modernité dont je parlais tout à l'heure. Qu'en est-il en réalité ? Il y a certes modernisation, mais celle-ci n'est pas portée par l'émancipation de l'homme lui-même, essentiellement sa sécurité matérielle et sa protection juridique, la vie associative, les libertés publiques, ou même, sur le plan purement technique, la créativité technologique. Par contre, les forces politiques modernes de domination se sont instituées de manière quasi-spontanée : le parti unique, la monolithisme, la propagande de l'information, la massification des consciences, l'idéologie. Il y a donc dans la construction nationale, à la source même de son institution idéologique, une aliénation politique nouvelle où la majorité sociale est restée entièrement prisonnière de la contrainte exercée sur elle par un bureau politique et un pouvoir. Si accès à la vie moderne il y a, c'est sous l'angle de la domination et non de l'émancipation. Ces nouvelles aliénations, nées dans le discours national lui-même, semblent donc avoir pour foyer la vie politique et les illusions qui s'étaient attachées à faire du domaine politique celui qui contenait la clé de modernisation de tous les mouvements de la société.

Quel est le résultat de cette évolution ? Un affaiblissement considérable des valeurs, dans leur contenu et leur formulation, dans leur force intellectuelle et morale, auxquelles se substituent des pratiques politiques et sociales sur le mode de la simulation et du simulacre.

La tradition (par exemple la religion) est entrée dans une phase de mimétisme qui n'a que peu de rapport avec la vie spirituelle elle-même. Si l'on examine la question du voile des femmes, on constate qu'il est devenu le symbole non pas de ce qui doit rester caché, le retrait et

l'effacement de la femme hors de la société, dans l'espace domestique qui se dérobe à la rue, mais au contraire un signe de ralliement, ce précisément qui doit être montré, vu, exhibé, et qui n'est autre qu'une sorte d'uniforme, l'intronisation de la femme dans la lutte sociale, et historique. Le signe, l'enveloppe de la tradition portent des contenus opposés, ils deviennent des techniques de manipulation de masse, et retombent exactement dans un schéma totalitaire moderne.

La même déviation, le même mimétisme tronqué frappe la volonté d'assimilation moderne. Sur le plan politique, la référence au droit, aux formes juridiques de gouvernement, n'a pas entraîné le bon usage du droit. Les textes sont des enveloppes qui n'ont pas créé de dynamique institutionnelle véritable. Ils ne sont pas seulement des formes vides, mais des masques dont la fonction est d'occulter le recours à l'arbitraire, ou à la force. Les rapports inégalitaires de la société traditionnelle ont été brisés, mais laissent apparaître de nouvelles formes de soumission à l'égard du parti, des gouverneurs de province, des délégués, des responsables d'administration.

Ces distorsions multiples, dont je n'ai donné qu'un bref aperçu, font vivre le citoyen national dans un sentiment continu de dépossession, de fausseté, de fiction, de rupture avec la réalité, de vide institutionnel, de creux culturel. Les efforts de rationalisation économique uniformisent la vie sociale sans faire disparaître la misère matérielle.

En conclusion, j'expliquerai ces aliénations comme étant la conséquence d'un certain nombre d'erreurs d'appréciation, ou d'illusions, qui jusqu'à ce jour n'ont pas été corrigées.

L'une est basée sur la croyance que l'aliénation historique, économique, humaine, disparaîtrait automatiquement avec l'occupant étranger, c'est-à-dire avec le retrait du pouvoir colonial. C'est ce que j'appellerai l'illusion culturelle, celle qui consiste à penser que le rétablissement d'une culture débarrassée d'une présence extérieure deviendrait synonyme d'harmonie sociale, politique, etc, ou que notre culture était l'expression de cette harmonie. Cette illusion a été démentie par les faits.

L'autre erreur était de penser qu'il suffisait d'accaparer l'appareil d'Etat pour maîtriser les processus de la modernité, du développement, de l'émancipation. C'est ce que j'appellerai l'illusion politique, qui polarise sur la commande politique la possession des clés de la modernisation.

Dans les deux cas, dans la double acception du terme national, d'une part la mise en œuvre de l'identité, d'autre part celle de la modernité, on a lentement construit un système dont la principale caractéristique est d'avoir confondu *pouvoir* et *maîtrise*. Le pouvoir, et son cortège de fantasmes, s'est considérablement développé, dans le sens d'un contrôle accru des hommes et des consciences, par une sorte de bureaucratisation et d'asservissement des individus et de la société. Par contre, cette extension de l'appareil de pouvoir ne s'est accompagnée d'aucune efficacité réelle sur les processus sociaux, les phénomènes de développement, l'exploitation des ressources, l'invention technique, la dimension scientifique, le progrès matériel, la culture spirituelle. A aucun moment ce

De l'indépendance à l'aliénation

pouvoir n'a encore accompli, ni avec lui la société dont il veut être l'émanation, la tâche contemporaine par excellence, celle non pas du contrôle des individus, mais celle du contrôle de la Nature, la maîtrise par l'homme, des richesses et des lois de la Nature.

SOLVABILITE POLITIQUE ET DEMANDE ALIMENTAIRE, FONCTIONS ETATQUES NATIONALES ET TRANSNATIONALES

André CORTEN

Deux malentendus doivent être levés dès le départ. La non solvabilité politique de la demande alimentaire n'implique pas une détérioration de la nutrition. Elle n'implique pas non plus une dépendance alimentaire plus grande. Elle se traduit par ce que l'on a appelé les émeutes de la faim. Par hypothèse, on les considérera comme le mode d'irruption d'une demande en partie gérée par des fonctions étatiques internationales. Au contraire, la solvabilité politique se traduit par le fait que l'Etat national se structure dans une demande spécifiquement alimentaire. C'est à ce titre que l'on parlera d'Etat nourricier.

La comparaison de ces deux types d'Etat, deux types parmi d'autres¹, permet de dégager la relation de solvabilité politique avec un autre phénomène, celui de la rétention de la rente pétrolière et agricole. Pour étudier cette relation, on s'appuiera sur une recherche plus générale sur prolétariat et rente qui se fonde sur trois pays : l'Algérie, le Mexique et la République Dominicaine. Les deux premiers, pour lesquels on formule l'hypothèse que la demande alimentaire est politiquement soluble, sont parvenus à retenir la rente, au moins durant la période étudiée c'est-à-dire la décennie 1970. La République Dominicaine, à ranger parmi les pays à émeutes de la faim, n'est au contraire pas parvenue à retenir la rente agricole.

Cette référence à la rente permet ici de mieux caractériser les modes de structuration de l'Etat dans la demande alimentaire et d'évaluer

l'importance des fonctions étatiques transnationales. La rétention semble résulter de la médiation stratégique de l'Etat par rapport au marché international. Cette intervention fonctionne à travers ce qui apparaît comme des mesures protectionnistes. La question qui se pose dès lors est de savoir si les fonctions étatiques supranationales consistent nécessairement à réduire le dit protectionnisme (ex. FMI) ou bien à le structurer d'une autre façon et ainsi, au contraire, à pouvoir éventuellement rendre compte de la rétention de la rente (ex. OPEP).

L'analyse ne peut se fonder que si, dans cette étude de la rétention de la rente, on parvient à dépasser l'aspect des mesures protectionnistes pour voir comment la rente, comme contrepartie d'une anti-valeur (la dégradation des ressources naturelles), a ses propres règles de circulation et de fixation, étant entendu qu'il n'y a pas nécessairement un cycle de la rente comme il y en a un du capital. La rente résulte plutôt du phénomène de mobilisation. Mobilisation de la population : mobilisation urbaine, mobilisation dans l'instruction généralisée, mobilisation dans la production même de population.

La solvabilité politique de la demande alimentaire peut être vue comme l'expression de la mobilisation de la population dans son mode de relation à l'Etat. L'Etat se constitue en transformant cette mobilisation en demande alimentaire. Sa légitimité repose sur la satisfaction de cette demande. En même temps, il se pose dans son rôle de médiateur par rapport au marché international. D'où le discours sur l'autosuffisance alimentaire qui joue en contrepoint de la réalité de la rétention de la rente. Cela correspond aux cas de l'Algérie et du Mexique. Pourquoi pas à celui de la République Dominicaine ? Essayons de le voir.

1. Solvabilité, disponibilité, autosuffisance

La solvabilité est la capacité de payer. Cette capacité est conçue comme financière : disposer de l'argent. C'est cette capacité qui, au niveau économique, fait la demande, qui la pose face à l'offre. Celle-ci dépend à son tour de la production nationale ou de l'importation. La disponibilité est ainsi déterminée. Au niveau macroéconomique, on a parfois tendance à considérer que la solvabilité dépend de la production nationale, de l'autosuffisance. Cette première partie est consacrée à distinguer ces trois notions — solvabilité, disponibilité, autosuffisance —. Pourra mieux être défini alors le concept de solvabilité politique.

Ce qui est directement observable, c'est la disponibilité. Elle l'est à travers les statistiques sur le nombre de calories, protéines et lipides par habitant. Le nombre est moyen. Il ne tient pas compte de la distribution très inégale des revenus et donc de la disponibilité inégale. Il ne tient pas compte de la différence entre milieu rural et milieu urbain. Paradoxalement, la disponibilité alimentaire a tendance à augmenter avec l'urbanisation. Le niveau de disponibilité est en effet plus élevé en ville qu'à la campagne. Dans le cas où la disponibilité stagne, cela signifie

donc — tenant compte de l'urbanisation croissante — une baisse nutritionnelle en ville. C'est le cas du Brésil. Bien entendu, ces indicateurs repris des statistiques internationales ont une signification limitée. Ils permettent pourtant d'écarter de fausses interprétations.

Dans le tableau I sont présentées des données relatives à des pays rassemblés en quatre groupes : 1) les pays retenus dans la recherche ; 2) des pays pétroliers se rapprochant de l'Algérie et du Mexique ; 3) des pays où ont éclaté des « émeutes de la faim », à l'instar de la République Dominicaine ; 4) des pays où la demande solvable a tendance à baisser selon deux modèles d'ailleurs différents.

Tableau I

*Taux d'urbanisation, disponibilité alimentaire
et taux de changement de disponibilité*

	Taux d'urbanisation 1965	Taux d'urbanisation 1980	Taux d'accroissement population 1970-79	Nombre de calories 1980	Taux d'accroissement calories 66-68/78-80	Taux d'accroissement protéines	Taux d'accroissement protéines animales	Taux d'accroissement lipides
Algérie	39	52 ¹	3,3	2 406	+ 32	+ 28	+ 52	+ 54
Mexique	55	67	2,9	2 803	+ 4	+ 5	+ 34	+ 12
République Dominicaine	33 ²	51	2,9	2 133	+ 11	+ 12	+ 17	+ 9
Venezuela	72	76	3,3	2 649	+ 14	+ 20	+ 45	+ 20
Iran	37	49	2,9	2 912	+ 35	+ 36	+ 62	+ 59
Irak	51	68 ³	3,3	2 643	+ 22	+ 15	+ 16	+ 13
Haïti	18	28	1,7	1 882	+ 1	0	+ 30	+ 7
Tunisie	40	52	2,1	2 751	+ 22	+ 22	+ 30	+ 34
Maroc	37	42	2,9	2 651	+ 15	+ 12	+ 9	+ 22
Brésil	51	68	2,2	2 517	+ 1	— 7	+ 7	+ 6
Ethiopie	7	14	2,1	1 729	— 14	— 16	— 21	— 15
Moyenne pays en développement				2 187	+ 4	+ 5	+ 18	+ 12
Revenus intermédiaires :								
Tranche inférieure	26	36 ⁴	2,5					
Tranche supérieure	49	64 ⁴	2,3					
Amérique latine	50	63	2,5	2 588	+ 3	— 1	+ 7	+ 6

Sources : Nations Unies, *Annuaire démographique* ; Banque Mondiale, *Rapports sur le développement dans le monde* ; F.A.O., *Annuaire de la production*.

(1) 1974.

(2) 1968.

(3) 1979.

(4) 1983.

L'Algérie présente le cas le plus caractérisé d'élévation nutritionnelle : aussi bien pour les calories, les protéines que pour les lipides. Cette élévation traduit le niveau très bas de départ. Le Mexique, au contraire, a un taux d'élévation faible mais le niveau absolu moyen est satisfaisant. Par ailleurs, le taux d'accroissement de protéines animales est élevé. Le Venezuela, l'Iran et l'Irak, trois autres pays à rente pétrolière, ont des indicateurs de croissance nutritionnelle élevée.

Les pays d'« émeutes de la faim » n'ont pas nécessairement un faible taux d'accroissement nutritionnel. Certes, c'est le cas de Haïti. Mais, avec son taux d'urbanisation bas, ce pays constitue plutôt une exception. La République Dominicaine se place dans une situation intermédiaire avec un accroissement nutritionnel significatif mais incapable de suivre une urbanisation accélérée. Le Maroc et la Tunisie ont, quant à eux, des conditions nutritionnelles absolues plus favorables que l'Algérie et une croissance non négligeable.

Si l'on compare maintenant la République Dominicaine et le Brésil sur ce point, on relève que si le niveau absolu est plus élevé dans ce dernier pays, on ne constate aucune amélioration durant la dernière décennie, ce qui compte tenu de l'urbanisation croissante traduit une baisse sévère. Le Brésil présente ainsi les caractéristiques de ce qui est analysé classiquement comme une dévalorisation absolue de la force de travail sous l'effet de « lois sanguinaires ».

Le tableau II montre très clairement que les pays supposés avoir une demande alimentaire politiquement solvable ne sont pas pour autant plus autosuffisants. Les chiffres ne fournissent certes que des indications grossières mais ils sont suffisants pour écarter cette fausse relation. D'une part, on relève que les pays comme l'Algérie et le Mexique et ceux du deuxième groupe sont en général de grands importateurs si on les compare à la moyenne des pays en développement. D'autre part, les différences importantes que l'on constate entre le Mexique et l'Iran d'un côté et l'Algérie, le Venezuela et l'Irak de l'autre qui sont de très grands importateurs reflètent l'importance de la rente agricole dans les deux premiers pays.

Au vu des chiffres du tableau II, l'importation de produits alimentaires peut donc être interprétée tout aussi bien comme une expression de la solvabilité politique de la demande alimentaire. Le Brésil constitue de ce point de vue un exemple *a contrario*. S'agissant d'un pays puissant qui a certainement les moyens financiers d'importer, on peut formuler l'hypothèse que la demande alimentaire ne parvient pas à s'y rendre solvable politiquement puisqu'on sait par ailleurs que cette faiblesse d'importation se conjugue avec une détérioration des conditions nutritionnelles. Quant aux pays désignés comme d'« émeutes de la faim », ils sont, proportionnellement à leur production locale, des importateurs importants. Les distingue de pays comme l'Algérie et le Mexique le montant absolu plus faible de kilos de céréales importés. La Tunisie constitue une exception à cette tendance.

Tableau II

Indicateurs de « dépendance alimentaire » (1983)

	Production de céréales en milliers de tonnes	Importation de céréales en milliers de tonnes	Importation de céréales ——— Prod. + Imp. en %	Importation de céréales par habitant en kg
Algérie	1 236	3 667	74,8	174
Mexique	25 256	8 482	25,1	113
Rép. Dominicaine	573	392	40,5	65
Venezuela	1 219	2 555	67,7	150
Iran	9 573	4 456	31,8	103
Irak	1 997	3 511	63,7	234
Haïti	390	208	34,8	41
Tunisie	956	1 130	54,2	161
Maroc	3 587	1 895	34,6	90
Brésil	29 299	4 925	14,4	38
Ethiopie	6 763	324	4,6	8
Pays en développement	886 901	109 592	10,9	30

Source : F.A.O., *Annuaire de la production et du commerce*, 1983.

Les deux malentendus sur la réalité empirique de la solvabilité politique de la demande alimentaire étant levés, il est maintenant possible de l'aborder sur un plan plus analytique.

2. Le destinataire de la demande

L'arrivée en ville signifie généralement une meilleure alimentation surtout en termes de protéines et de graisses même pour les catégories pauvres de la population. Cette amélioration n'est pas due immédiatement à une chute de la natalité. Elle exprime un état de mobilisation qui se révèle aussi dans le niveau d'instruction, souvent supérieur chez ceux qui migrent par rapport à ceux qui restent à la campagne. Bien qu'à leur arrivée les migrants rencontrent des obstacles pour multiplier les apports de revenus par famille — notamment en raison d'une structure plus nucléaire de la famille —, leur état de mobilisation s'affirme dans des rapports sociaux alimentaires qui permettent une modification de ces comportements. L'objectif premier des récents migrants est la production d'une nombreuse famille mieux nourrie, en meilleure santé et plus instruite. L'accès aux aliments, s'il n'est pas direct, n'est pas subordonné au seul besoin de reproduire la force de travail.

Cet accès est une forme d'organisation sociale qui, tout en passant par le marché, exprime immédiatement des besoins sociaux². C'est face

à l'expression des besoins immédiatement sociaux que se constitue l'Etat. Celui-ci se constitue dans la transformation de ces besoins en une demande. Sa légitimité repose sur sa prétention à répondre à cette demande.

Avant d'examiner pourquoi cette légitimité parvient à se fixer dans un type de pays sur l'appareil d'Etat national, deux points préalables doivent être approfondis. D'abord le caractère immédiatement social des besoins sociaux. Justement en tant qu'immédiatement sociaux, ces besoins ne sont pas spécifiquement alimentaires. Ils sont immédiatement sociaux dans la mesure où ils résultent d'un degré de socialisation qui s'élève beaucoup plus rapidement que les réseaux de marché. Cela se traduit notamment dans l'importance du secteur informel que l'on peut donc voir comme une sorte de surcroît plutôt que de manque de socialisation. Ce surcroît se note particulièrement dans les rapports dans lesquels s'effectue le travail domestique qui s'extériorise par rapport à la famille et prend des formes rémunérées. C'est notamment cette extension du travail domestique qui rend compte d'une sorte de résistance à entrer dans des rapports d'emploi moderne, résistance souvent relevée sous la forme du *turn-over* ou de l'absentéisme. Peut-être a-t-on tort de considérer ces comportements comme des comportements de résistance puisqu'ils expriment précisément le caractère immédiatement social des besoins. Immédiatement social mais pas pour autant divisé, fractionné, spécifié. Le besoin d'aliments n'est pas séparé du besoin d'éducation et l'accès aux aliments se réalise à travers tout un réseau de relations sociales dans lesquelles entre la garde des enfants ou la visite aux parents.

Sans doute cette faible spécification est-elle aussi l'effet de la faiblesse même de l'accès aux richesses. Et en effet, dans les milieux populaires de ces pays, plus de la moitié des revenus est consacrée à l'achat d'aliments. Et encore l'alimentation est-elle pour des couches importantes de la population loin d'être satisfaisante. Cette paupérisation contribue à forger un rapport d'extériorisation de la satisfaction par rapport aux besoins, rapport qui ne fait qu'exprimer la perte de contrôle des personnes sur les résultats de leurs activités.

La demande qui met en forme cette extériorisation se formule, dans les pays étudiés, plus en termes de destinataire³ qu'en termes d'objet. La prolétarianisation, au lieu de se présenter sous la forme d'une séparation par rapport à des objets (biens de subsistance, biens de production) prend une autre figure. Elle s'inscrit directement sur l'axe de la transformation des besoins sociaux en demande. La prolétarianisation revêt un caractère politique soit en fournissant le cadre de structuration à l'appareil d'Etat national, soit, ne fournissant pas ce cadre, en laissant une demande sociale en quête d'un destinataire.

L'Etat nourricier se structure sur la base de la transformation de besoins immédiatement sociaux en une demande alimentaire. L'Etat est nourricier dans la mesure où il spécifie un besoin en le transformant en demande. Cette demande alimentaire est construite dans un processus

discursif qui dans un même mouvement définit le destinataire et sa spécification. Cela ne veut évidemment pas dire que dans ce type d'Etat n'est reconnu que le seul besoin d'aliments. Cela désigne un mode de prolétarisation qui transforme des besoins en une demande spécifiée adressée à l'Etat. Pour que cette transformation soit possible, il faut d'une part qu'une généralisation de l'expression de cette demande soit assurée, et d'autre part qu'il n'y ait pas de possibilité de demande vraiment concurrente. Ces deux conditions d'une solvabilité politique de la demande alimentaire se trouvent réunies aussi bien en Algérie qu'au Mexique, avec des différences cependant. La première condition prend la forme d'une multiplication des emplois salariés, notamment dans le secteur industriel. En Algérie, cette multiplication apparaît plus ouvertement comme création d'emplois surnuméraires, mais presque exclusivement masculins⁴. Au Mexique, le gonflement des emplois varie selon les périodes ; la participation des femmes est par contre en expansion constante. La seconde condition est la constitution d'une sorte de fonds des salaires⁵ qui garantisse la stabilité des salaires et empêche l'apparition dans les milieux populaires d'une autre demande. Ce fonds fonctionne différemment en Algérie et au Mexique. En Algérie, c'est la formation élevée du capital qui sert de mécanisme régulateur. Au Mexique, c'est la consommation des couches moyennes qui, d'ailleurs, est aujourd'hui durement touchée par la crise.

Dans les sociétés d'« émeutes de la faim », il y a bien formulation d'une demande mais celle-ci ne parvient pas à trouver un destinataire au niveau de l'Etat national. Ce n'est donc pas ici dans le même mouvement discursif que se spécifie la demande et que se détermine le destinataire. Encore faut-il préciser le contenu de la demande. Ne pas prendre au mot le discours. Les « émeutiers de la faim » refusent précisément de se laisser enfermer dans une logique de subsistance. Ils n'acceptent pas de voir réduire leur vie à une lutte contre la faim. Refus de ce qui apparaît comme une réduction des besoins à une demande alimentaire de pénurie. Indirectement, refus de la réduction des besoins au salaire, en l'occurrence au salaire de subsistance. Ce refus s'exacerbe dans la mesure où, dans ces sociétés, deux univers de produits alimentaires se juxtaposent : celui de première qualité destiné aux tables des touristes et celui de dernière qualité non commercialisable au niveau international destiné au panier populaire. Ce refus est aussi formulation d'une contre-demande : avoir accès à ce qui apparaît comme les bénéfices de la modernité. Accès aux biens de consommation durables ou semi-durables, accès aussi à des biens sociaux comme l'instruction, la santé.

L'Etat dans les sociétés d'« émeutes de la faim » ne se structure ni dans la formulation d'une demande alimentaire de pénurie ni dans l'effacement de la contre-demande. Le refus de se laisser enfermer dans une logique de subsistance, pas plus que l'affirmation d'une contre-demande, ne traduisent dès lors une crise de l'Etat. Ce refus se positionne, par contre, par rapport à des fonctions étatiques supranationales. Examinons cela de plus près. Le refus n'est pas le contraire de la demande, il n'est

pas retour à l'affirmation des besoins immédiatement sociaux. C'est pourquoi au refus s'enchaîne la contre-demande. Ce type de transformation indique le champ de fonctions étatiques différentes de celles par lesquelles les besoins se transforment en demande. Des fonctions relevant d'un ordre d'intervention plus abstrait et prenant la forme de compte d'argent dans les grands équilibres de la comptabilité nationale. Ce compte d'argent reste extérieur là où les réseaux de marché sont moins développés que la mobilisation sociale. Il est de caractère international. Mais quelle est sa fonction par rapport au refus et à la contre-demande ? Elle fournit un cadre dans lequel refus de la réduction et contre-demande peuvent s'attacher sous la figure de l'*opposant*⁶. L'organisme international du type FMI qui impose les conditions d'austérité n'est pas pour les masses populaires le destinataire d'une demande, il est l'*opposant*. Tout au plus est-il destinataire pour l'Etat national qui s'appuie sur cette opposition pour formuler sa demande, demande qui ne sort pas de la logique de circulation refus-contre-demande et qui même la conforte.

Reste-t-il pour les masses populaires un champ où une demande puisse se formuler ne serait-ce que sans destinataire ? Ou disons, à la recherche d'un destinataire. En apparence, oui, cette recherche a même été couronnée de succès dans des appareils transnationaux comme l'OPEP. Même si ce n'est peut-être que conjoncturellement. C'est dire que les appareils transnationaux ne prennent pas nécessairement la figure de l'*opposant*. Mais ces fonctions ne sont-elles pas interétatiques plus que transnationales, dans ce sens que les fonctions interétatiques ne font que relayer et étendre les fonctions étatiques dans la formulation de la demande.

Dans les sociétés à « émeutes de la faim », par contre, les fonctions interétatiques peuvent moins facilement se constituer. La faiblesse des fonctions étatiques ne rend guère possible un relais à un autre niveau. Inversement, cette faiblesse peut favoriser l'expansion de fonctions transnationales, la question étant de savoir si celles-ci peuvent se présenter autrement que sous la figure de l'*opposant*. Relevons simplement l'aspect de « contagion » internationale des « émeutes de la faim ». Contagion sous forme symbolique qui institue au plan transnational l'image de classes dangereuses.

3. La rétention de la rente

On a souvent souligné l'effet de destructuration de la rente pétrolière sur l'agriculture. Il résulterait de la trop grande facilité d'importation de produits alimentaires. C'est alors à l'Etat que reviendrait la responsabilité de nourrir la population, la population deviendrait une population assistée. Assistance et rente connotant le caractère improductif et artificiel des activités dans ces sociétés.

Cette interprétation n'explique pas pourquoi une rente apparaît et est retenue à un moment déterminé. Elle éclaire encore moins comment

la rente peut provenir de l'agriculture elle-même. Elle établit une relation causale unilatérale entre rente et satisfaction de la demande alimentaire. Le concept de solvabilité politique permet d'éviter l'unilatéralité de la relation. D'une part la satisfaction de la demande n'implique pas nécessairement sa solvabilité politique. On l'a vu pour les pays d'« émeutes de la faim ». D'autre part là où il y a une rente pétrolière, il n'y a pas nécessairement solvabilité politique de la demande. Les pays du Golfe pourraient en constituer un exemple.

Eviter cette relation unilatérale, c'est renoncer aussi à l'application des tests de concordance ou de différence de la méthode comparative. Aussi la démarche ne peut-elle être qu'illustrative. Deux cas à proposer ici : la République Dominicaine où la rente (agricole) ne parvient pas à être retenue, le Mexique secoué par le passage d'une rente agricole à une rente pétrolière.

La République Dominicaine est un pays dont la production agricole aussi bien pour le marché extérieur qu'intérieur a fortement crû de 1950 à 1980. Un pays où non seulement la population rurale mais aussi une partie de la population urbaine sont structurées pour permettre l'apparition de la rente agricole. Un pays aussi où, en 1960, près des deux tiers de la population étaient occupés dans l'agriculture alors qu'aujourd'hui il n'y en a plus qu'un tiers.

La République Dominicaine a globalement profité du blocus de Cuba en élargissant sa part de marché pour le sucre et le tabac. En même temps, la production de riz pour le marché intérieur a été multipliée par cinq compensant la stagnation de la production des aliments plus traditionnels comme les tubercules et le maïs. La République Dominicaine est ainsi restée, malgré une certaine expansion industrielle, un pays agricole, du moins comparativement aux autres pays d'Amérique latine. Encore en 1982, 60 % des exportations sont agricoles.

La compensation des produits traditionnels par le riz reflète un changement profond dans les circuits des aliments qui, au lieu d'être distribués à partir des campagnes, le sont à partir des villes. Cela rend compte partiellement de la chute brutale de la proportion de la population travaillant dans l'agriculture. Auparavant, ce qui permettait l'extraction de la rente, c'était l'agriculture d'autosuffisance ; c'est devenu, au cours des vingt dernières années, la baisse du prix des aliments en ville. Du moins, jusqu'à l'intervention du FMI. Cette baisse permet certes l'usage sauvage de la force de travail avec l'expansion des industries de réexportation. Mais cet usage n'est qu'un effet dérivé d'une société tout entière organisée par la rente agricole. Et c'est cette organisation bien plus qu'une gestion « libre » de la force de travail qui rend compte de la dépréciation des salaires de 40 % depuis 1970. C'est elle qui maintient la population urbaine dans un état de disponibilité potentielle pour la production de rente : non pas que cette population se déplace au moment des récoltes, mais elle reste attachée à la fiction de propriété qui permet précisément l'extraction de la rente et, de ce point de vue, elle n'est pas vraiment *libre* de vendre de façon continue sa

force de travail. Cette résistance au salariat n'est pourtant pas l'expression d'une mobilisation sociale, elle n'ouvre donc pas de canaux de transfert de la rente qui permettraient à la population urbaine de s'affirmer. Du moins dans certaines cultures comme le café, y a-t-il une rupture dans le processus de migration qui se marque par une dégradation importante de la consommation alimentaire (selon nos enquêtes, moins de la moitié mange trois repas par jour alors que la proportion s'élève aux deux tiers dans les autres couches populaires). Celle-ci traduit un rapport d'exposition et de dépendance à la mort et à l'argent. Toujours selon nos enquêtes, on relève une forte mortalité infantile, de moitié moindre cependant qu'à la génération précédente. On constate par ailleurs une dépendance totale par rapport au crédit du boutiquier : aucune planification possible dans les achats.

Dans cette situation, le travail domestique se trouve de plus en plus vidé de sa substance, « libérant » ainsi de façon imprévue les femmes qui échappent alors progressivement aux rapports de rente tels qu'ils se prolongent en milieu urbain et vis-à-vis desquels le travail domestique était un contrefort. Comme cela a été montré ailleurs⁷, ce phénomène ne coïncide pas avec les rapports qui forment le salariat des *zones franches* mais il en constitue une articulation à travers l'évolution qu'ils représentent dans les relations sociales entre les sexes. Dans ces rapports salariaux de zones franches, toujours selon nos enquêtes⁸, la vie domestique reprend consistance à travers une division nouvelle du travail entre femmes qui s'entraident dans des familles de moins en moins nucléaires, les revenus s'additionnent et s'organisent pour assurer une meilleure alimentation, une meilleure santé et une instruction plus élevée. Cette articulation ne se convertit pourtant pas en canal de transfert, et de moyen de rétention de la rente. Deux éléments à l'appui de cette affirmation. D'abord, dans le secteur où une certaine mobilisation sociale s'opère à travers une population mieux alimentée, en meilleure santé et plus instruite, les mesures protectionnistes n'existent pas. Il s'agit précisément, nous l'avons vu, de zones franches. En second lieu, contrairement aux pays à rétention de la rente, les salaires réels ne parviennent pas à résister à une dévalorisation à moyen terme. Nous l'avons déjà vu également.

Un Etat se structure sur la base de ces rapports. Il assure la reproduction des conditions d'apparition de la rente. Les tentatives de créer un marché de l'emploi protégé (dans la construction durant l'ère de Balaguer, 1966-78, dans l'administration publique durant le gouvernement Guzman, 1978-82) se heurtent à un contexte structurel défavorable. Elles ne parviennent en effet pas à coïncider avec le lieu où la mobilisation sociale s'opère dans la société, faute d'un paradigme politique convenable se traduisant dans une alliance solide entre couches rurales et urbaines. Il en résulte que les mesures protectionnistes servent principalement à la spéculation sans fournir à l'Etat un rôle de médiation stratégique par rapport au marché mondial.

Le Mexique est lui aussi un pays de rente agricole. Cette rente surgit de la différence de productivité entre les grandes exploitations commerciales fortement encouragées par l'Etat et la petite paysannerie dans un contexte qui la pousse à augmenter sa production. Cette équation économique et politique devient fragile à la fin des années 1960 mais va continuer à déterminer les conditions de développement du salariat jusqu'à la fin du sextennat d'Echeverria (1976). Ces conditions sont marquées par un gonflement important (à l'exception de la décennie 1960) de l'emploi. Les migrants et migrantes, en particulier lorsqu'ils ne sont pas intrarégionaux, sont propulsés par une force d'initiative qui leur permet d'investir la ville et d'occuper une place que ne parviennent bien souvent pas à occuper ceux qui y sont nés. Ce phénomène, qui fait de la migration un canal d'encadrement de la rente, est observable aussi dans les régions pétrolières⁹. Cela indique que, même si l'irruption des recettes pétrolières a passablement désorganisé les mécanismes de rétention de la rente, la rente pétrolière peut s'appuyer sur des canaux d'encadrement déjà existants. Pour ce qui concerne les mécanismes de rétention, relevons que le caractère soudain de l'apparition de la rente pétrolière a dérégulé le fonctionnement de la masse salariale comme fonds des salaires. Même avant 1982 (dès 1979), les salaires qui avaient connu une lente mais réelle augmentation (depuis 1960) vont commencer à chuter. En même temps, les tendances centripètes de la rente s'accéléraient si rapidement que les classes moyennes qui profitent dans un premier temps de l'essor pétrolier sont elles-mêmes aujourd'hui touchées dans leur niveau de vie, nous l'avons vu.

La demande du Mexique d'entrer dans le GATT, si elle n'est pas purement tactique, pourrait traduire une profonde désorganisation des canaux d'encadrement de la rente et dès lors une érosion fondamentale du marché protégé d'emplois, marché qui avait été maintenu par des moyens variables et de façon plus ou moins poussée selon les périodes depuis quarante ans¹⁰. Cela aurait pour conséquence le développement d'un secteur de mobilisation sociale — comparable au salariat des zones franches en République Dominicaine —, secteur par rapport auquel l'Etat perdrait sa capacité de formulation de la demande sociale, c'est-à-dire sa légitimité. Cet affaiblissement de l'Etat nourricier réduirait son pouvoir de négociation pour la rétention de la rente, pouvoir déjà hypothéqué par la contexture des rapports interétatiques au sein de l'OPEP.

Se pose d'ailleurs le problème de la réalité de cette contexture. Lorsque l'on parle de l'affaiblissement de l'OPEP, s'agit-il de l'affaiblissement de chacun ou de certains des Etats membres ou s'agit-il du résultat d'un agencement particulier des différentes positions étatiques nationales. Si on prend le Mexique, qui ne fait pas formellement partie de l'OPEP, on relèvera que ce pays à la différence du Nigéria, qui lui en fait partie, a toujours, jusqu'à il y a peu, respecté la discipline des prix. Manière de noter aussi que les fonctions étatiques peuvent être très différentes non seulement entre des Etats nourriciers comme l'Algé-

rie, l'Iran et l'Irak et des Etats considérés comme exportateurs de capitaux tels les pays du Golfe mais aussi des pays comme le Nigéria qui apparemment n'entrent dans aucune des deux catégories.

Ce n'est pas le lieu de trancher ici si c'est la somme des crises économiques nationales ou leur agencement qui rend compte de l'affaiblissement de l'OPEP. Ou, dit en d'autres mots, s'il est dû à un manque de solidarité mécanique ou organique. Mais si cette contexture est plus qu'un relais des fonctions étatiques, au-delà de la question de la rétention de la rente et sans doute liée à elle, se pose celle du rôle de cette fonction interétatique dans la formulation de la demande et de sa référence à des formes déterminées de mobilisation sociale.

Les populations des *Etats nourriciers* et des *sociétés d'« émeutes de la faim »* font l'objet d'une profonde mobilisation sociale. Celle-ci prend des formes différentes qui rendent compte de la façon dont se formule la demande sociale et des facteurs qui retiennent la rente, qui expliquent la solvabilité ou la non-solvabilité politique de la demande alimentaire. On pourrait donner à ces formes de mobilisation sociale un nom plus classique : modes de formation du prolétariat. Il faudrait alors y ajouter, ne fût-ce que pour mémoire, un facteur supplémentaire d'identification : des projets d'émancipation. Projets pluriels, projets partiels pour ne pas imposer aux réalités étudiées une conception occidentale de la modernité. Mais en parlant de projets, on y reste d'une certaine façon attaché, il faut le reconnaître.

Ces projets d'émancipation se distinguent de demandes sociales plus ou moins formulées et adressées à un destinataire déterminé. Ces demandes encadrent plus fortement la mobilisation sociale dans les *Etats nourriciers* ; dans cette mesure même, elles laissent moins de champ au développement de projets d'émancipation. Mais en même temps, elles donnent plus de rigueur à ceux-ci car l'affirmation de besoins immédiatement sociaux permet d'enraciner un système de besoins irréductibles à une objectivation sociale réglée par la circulation des objets. Au contraire, dans les sociétés d'« émeutes de la faim », le champ est plus ouvert pour des projets d'émancipation là où la demande sociale ne parvient pas à se formuler. Mais les possibilités d'enracinement de ceux-ci sont peut-être moins grandes.

On peut provisoirement clore cette analyse en relevant les effets possibles de *transnationalisation* dans le développement de ces projets, transnationalisation qui n'est donc pas ici débordement de frontière vers un pays voisin mais expérience cumulée de types de sociétés se différenciant dans un cadre de mondialisation. Comment ce cumul s'opère-t-il ? De façon nécessairement différente selon qu'il est encadré — même dans un contexte de crise — par des rapports interétatiques comme ceux de l'OPEP ou au contraire qu'il prend appui sur la désignation d'un même opposant comme c'est le cas de ces populations qui se révoltent contre les diktats du FMI. De façon différente donc dans les *Etats nourriciers* et dans ce qu'on a appelé ici les *sociétés d'« émeutes de la faim »*.

NOTES

Cette étude fait partie d'une recherche menée grâce à une subvention d'organismes de recherche canadien (CRSH) et québécois (FCAC) et du programme PAFAC de l'université du Québec à Montréal. Des enquêtes par questionnaires ainsi que des biographies sociales ont été menées sur le terrain en 1982 et 1983. Au Mexique, 616 travailleurs et travailleuses de villes pétrolières (région de Villahermosa) et non pétrolières (Cordoba-Orizaba et Aguascalientes) ont été interviewés. En République Dominicaine, l'échantillon se compose de 526 personnes, concentrées dans une région de rente agricole (café et tabac) : la ville de Santiago et son hinterland.

1. Notons-en deux autres parmi d'autres encore et nullement comparables entre eux : celui du Brésil des années 1970 qui semble correspondre au cas classique de dévalorisation absolue de la force de travail et celui de l'Ethiopie dont les disponibilités alimentaires ont baissé durant la dernière décennie, et donc avant la récente famine, d'au moins 15 %.

2. Ce concept est développé à partir de l'analyse d'A. Heller, *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, 10/18, 1981.

3. La présente analyse du destinataire de la demande s'inspire en partie du travail de Benkheira M.H., *Discours, pouvoir et syndicat*, Oran, Thèse de Magister en sociologie du développement, 1981.

4. Pour plus de précisions, voir Corten A., Tahon M.B.I., « La formation accélérée de la classe ouvrière : l'expérience algérienne », *Capital, Travail, Société*, vol. 15, n° 2, nov. 1982, pp. 40-57.

5. Cette idée de *fonds des salaires* est mise en œuvre dans Corten A., *Fonds des salaires et stock alimentaire*, les processus de prolétarianisation au Mexique, Note de recherche, n° 28, Département de Science Politique, université du Québec à Montréal, 1985.

6. Voir Greimas A.J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, pp. 172 et suiv.

7. Corten A., Tahon M.B.I., « Rapports de rente caféière et prolétarianisation », dans Beaucage P. et al., *Le café au Mexique et en République Dominicaine, Questions de rente foncière*, Montréal, Cahiers du GRAL, 1984, pp. 31-59.

8. Corten A., *Salariat dans une société agricole*, la République Dominicaine, Note de recherche, Montréal, Centre d'information et de documentation haïtienne, caraïbéenne et afro-américaine, 1986 ; voir aussi Corten A., Tahon M.B.I., « La prolétarianisation familiale en République Dominicaine », *Amérique Latine*, n° 12, oct.-déc. 1982, pp. 12-23.

9. Voir Corten A., « Pétrole, espace et population », *Colloque Canada-Mexique*, Montréal, avril 1986.

10. Cabrera L., *Crisis y Petroleo en Mexico*, mimeo, 1984.

TRANSNATIONALISATION ET RENFORCEMENT DE L'ORDRE ETATIQUE

René GALLISSOT

L'hypothèse défendue ici pourrait être formulée comme le paradoxe de la transnationalisation : le développement économique, politique et culturel « transnational », va de pair avec le renforcement de l'Etat national, peut-être son apogée, et la recrudescence du nationalisme sous la forme de nationalisme d'Etat ; or la question de la transnationalisation présuppose le dépassement de la nation et de la nationalité. A l'évidence tout d'abord, les évolutions sont inégales, et peuvent même laisser place à des résistances, voire à une revendication de validité quand précisément la libération « nationale » n'est pas intervenue, comme le rappellent aujourd'hui encore les exemples coloniaux, même si globalement l'âge des mouvements nationaux touche à sa fin. En profondeur cependant, la transnationalisation n'a de sens que par la perte de réalité nationale, sinon autant se satisfaire des formules usuelles de mondialisation, modernisation, ou d'occidentalisation ; encore faut-il s'accorder sur la prémisse qui est donc la compréhension de ce qui est national.

1) La transnationalisation comme question nationale

Comme collectivité, la nation semble répondre à une triple centralité : économique, politique et culturelle. En quoi, ces trois modes de structuration conservent-ils une puissance ? La centralité économique est historiquement liée à la constitution du marché dit national (avant ou même

sans développement d'une « économie nationale », c'est-à-dire d'une production autocentrée), puisque celle-ci suppose l'intervention de l'Etat pour fixer les frontières et les tarifs. La centralité politique conduit au dégagement sur une société civile autonomisée comme telle, d'une société politique et d'une vie politique ce qui suppose cette fois un aménagement institutionnel de participation et de représentation, soit par la citoyenneté fût-elle inégalement partagée, soit par la démagogie dictatoriale au nom de la nation, ou mieux, au nom du peuple. Ces deux ordres de centralité ne peuvent ainsi se dissocier de l'organisation d'un Etat national. La question de la transnationalisation devient celle de la place de cet Etat national quand se produit un décentrage des décisions économiques, voire politiques, comme c'est le cas par rapport aussi bien à des organismes inter-étatiques, bancaires ou plutôt financiers, qu'à des oligopoles (firmes transnationales). A l'Ouest (Communauté européenne) comme à l'Est (pays socialistes), le pouvoir ne s'exerce plus qu'en souveraineté limitée.

La réaction nationaliste qui met en avant outrageusement l'intérêt national confondu avec l'intérêt d'Etat, apparaîtrait comme la contrepartie de cette déperdition de la fonction centrale économique et politique, de cette disqualification de l'Etat national. Mais la puissance de l'Etat national n'est-elle pas autant dilatée qu'amointrie ? Sauf à spéculer sur l'avenir innommé, ne s'agit-il pas d'un nouvel avatar de l'Etat national ? Celui-ci accroît son rôle de conservation sociale, en assurant la solidité des articulations et comme la cohérence de l'ensemble géopolitique (la fonction relais), et en généralisant sa fonction gestionnaire de la société. La transnationalisation économique et politique est déjà à double face.

La centralité culturelle est ou n'est pas liée à l'Etat-nation ; elle correspond précisément à ce que l'on nomme « nationalité », soit pour indiquer l'appartenance à une communauté (de culture donc) représentée ou non par un Etat, soit pour définir son identité, dans un monde très contemporain, où s'exerce comme une sommation, le primat de l'identité nationale. La dissociation de la nationalité de l'ordre étatique et territorial est particulièrement nécessaire pour caractériser les phénomènes de diaspora (avec ou sans Etat de référence) et les procès d'identification communautaire et de discrimination ethnique à l'intérieur d'un Etat. Si la problématique de la transnationalisation ne s'étend pas au devenir des identités collectives, à une certaine caducité de la communauté nationale comme à la diversification des pratiques de groupes, elle perd sa pertinence pour s'aplatir sur le schéma de l'uniformisation planétaire de la consommation culturelle qui fait pendant à la modernisation et à la mondialisation.

2) Au-delà de la mondialisation

La transnationalisation est trop facilement renvoyée à la mondialisation qui serait caractéristique du développement économique. Il est facile

Renforcement de l'ordre étatique

de s'accorder sur le fait que le capitalisme est un mode de production mondial ; Marx disait que le capitalisme est le premier mode de production mondial, les autres ne représentant que des « développements purement locaux ». Mais cette mondialisation capitaliste qui s'est effectuée par paliers a impliqué diversement la formation nationale. *Le Capital* de Marx étant un grand livre libre-échangiste, tout comme la Grande-Bretagne l'était en étant hégémonique sur le marché mondial, l'attention portée à l'Etat reste très marginale, si ce n'est à travers l'insistance mise sur la « centralisation » du capital. La restitution du développement capitaliste est le grand apport d'Immanuel Wallerstein, il en montre l'accomplissement par la constitution même de l'Etat moderne, et la construction d'un système unique de relations internationales.

Mais si l'Etat et les relations interétatiques font ainsi leur entrée dans l'explication historique de la mondialisation capitaliste, *quid* de la nation comme mode de mobilisation collective alors même que les guerres, avant d'être mondiales, sont nationales, et les entraînements nationalistes ? La transformation des rapports mondiaux s'est malgré tout réalisée sous l'effet des guerres qui ont généralisé le modèle de l'Etat-nation, et en même temps, promu, subordonné, écartelé ou dispersé les nationalités.

Les grandes découvertes et la première colonisation pour parler comme l'historiographie la plus simple, ont établi un premier degré de marché, lâche encore mais permettant les débuts de centralisation du capital qui portent l'avènement du capitalisme marchand ; l'émergence nationale se fraye un chemin des libérations des Provinces-Unies aux révolutions d'Angleterre ; la mondialisation précède la « nationalisation », ce n'est qu'au deuxième palier de capitalisme que la concordance s'assure avec la formation nationale. C'est dans le cadre des Etats qui se proclament nationaux que s'opère le renversement de la commande du développement, non plus par la marchandise mais par la production devenant industrielle. Par-delà bien des distorsions, c'est ce capitalisme industriel qui est en relation avec une « économie nationale » qui ne relève plus de la « richesse des nations », mais de la production pour le marché, mais cette liaison ne s'impose encore que dans une partie du monde, disons européenne et atlantique. La mondialisation gagne encore en profondeur par la réservation des marchés et l'exploitation des ressources, par les partages impériaux ; c'est le temps d'établissement planétaire des rapports inégaux qui portent le « travail » d'enfantement national dans les sociétés dominées, suscitent les luttes d'intelligentsias et de masses qui « mondialisent » cette fois le modèle de l'Etat national. Transnationalisation ne peut être synonyme de mondialisation, puisque c'est la progressive mondialisation capitaliste qui a généralisé le fait national ; la mondialisation aboutit à la « nationalisation » du monde.

Transnationalisation signifierait donc que l'on quitte l'âge de la mondialisation « nationalisante » pour amorcer une « dénationalisation ». Or les Etats-nations sont là, seulement là, et constituent l'ordre mondial ; les affrontements de classes ou de masses s'arcbutent sur cet Etat ;

la classe ouvrière en particulier cherche des garanties auprès de l'Etat ; les masses dépendantes réclament son assistance, les tentatives de développement prennent cet Etat national comme instrument de salut ; les références identitaires sont encore dominées par la nationalité, même si l'étape actuelle de la mondialisation est celle des firmes transnationales, de l'organisation supra-nationale d'ensembles géo-politiques, de déplacement des centres de décision. Le rapport n'est pas dénoué, tout au contraire, entre cette transformation mondiale et la rationalité comme avec l'idéologie nationale. La nation n'est peut-être plus qu'une impasse ; mais s'il y a transnationalisation, c'est après nationalisation généralisée, et contradictoirement donc.

3) *Au-delà de l'occidentalisation-modernisation*

Malgré la charge de ressentiment contre la domination européenne ou américaine que comportent les dénonciations de l'Occident, les termes de modernisation et occidentalisation tendent à se recouvrir. Vue des pays capitalistes « développés », la modernisation serait le terme du progrès économique et des transformations sociales que devrait reproduire la partie du monde « sous-développée ». Mais pour parler de transnationalisation, il faut aller au-delà de ce double jeu d'approche, de cette double face, positive ou négative.

L'explication sociologique fait généralement intervenir trois facteurs : 1) la généralisation de la consommation marchande ; 2) l'urbanisation ; 3) l'isolement social ou triomphe de l'individualisme. Ce n'est pas le lieu de disserter sur la société de consommation, mais cette hantise globalisante semble extraordinairement présente dans la réflexion sur la dépendance marchande des besoins, qui se mondialise, et uniformise les comportements et les pratiques privées comme collectives puisque la fétichisation de la marchandise gagne tous les domaines. Ce n'est guère ce degré de généralité qui offre une marque transnationale, mais plus précisément le fait que la créativité ou la consommation culturelle ne relèvent plus de valeurs nationales. Les réactions de rejet elles-mêmes (occidentalisation) ne se prononcent plus guère au nom d'une résistance nationale. Au Moyen-Orient, la vitupération de l'Occident est moins une défense de la culture nationale, d'autant que les minorités sont niées, qu'une opposition populiste au nom de la religion comme raison d'être historique et comme moralité sociale. Sous la colonisation au Maghreb, et en Algérie tout particulièrement, la pénétration française était combattue comme menace d'assimilation entendue comme négation de la personnalité nationale ; le refus est maintenant justifié par une différence et une propriété culturelle d'essence arabo-islamique, tandis que le refus est élargi à l'Occident. Cette dénationalisation des conflits n'empêche pas, tout au contraire, couvre sous le voile de l'islam, la pénétration de la marchandise comme le signale à outrance la consommation intérieure des séries télévisées. Mais il n'est pas nécessaire de se situer dans

Renforcement de l'ordre étatique

le Tiers-Monde, pour parler de dénationalisation de la production médiatique.

L'urbanisation généralisée renvoie certes encore à l'Etat, et même à l'Etat national, qui s'exerce à la gestion urbaine, à l'assistance et au contrôle ; c'est la fonction interne de relais qui fait passer de la dépendance internationale, à la dépendance de l'Etat comme en témoignent les manifestations et les doléances qui en appellent à l'intervention publique. C'est au travers de cette étatisation décentralisante que s'opère la mise en cause de ce qui est national. L'espace national fait ainsi place à une recomposition de régions urbaines, à une municipalisation de l'administration, voire à une certaine autonomisation contrôlée, qui se superpose à des phénomènes communautaires et associatifs qui sont foncièrement locaux voire en rupture de vie politique nationale. C'est peut-être là, la signification sociologique et politique nouvelle du « local ». Il se produit même une déterritorialisation qui s'inscrit entre le local éventuellement permutable, et l'échelle du continent américain ou de la petite Europe. Le territoire national perd une part de sa pertinence au double bénéfice des horizons élargis et de la décentralisation urbaine.

Cette déterritorialisation bien sûr est un effet des migrations, de cette mobilité qui se généralise en redoublant la mobilité du travail par la mobilité de l'habitat. Voici seulement que commence le temps des migrants, des diasporas, des conurbations, et de l'urbanisation prolétaire, sinon sous-prolétarienne, puisque c'en est fini du partage entre les sociétés pastorales et les sédentaires, c'en est fini des paysanneries.

Sur le thème de l'individualisme qui se substitue aux relations communautaires, il importe de cerner la part nationale, celle qui a fait l'homme-citoyen, et celle qui défait la nation, si cette tendance l'emporte maintenant ; et c'est la patrie qui se défait, cette terre mystique qui était faite de petites patries, terre natale dilatée aux limites du champ politique et des guerres, horizon des conflits idéologiques sur la place de la famille et sur l'éducation réalisée par la scolarisation. L'imaginaire et le sentiment national ont eu leur force jusqu'à faire mourir pour la patrie, et le conservent dans les nations récentes, mais l'usure de mort risque de faire son œuvre en Iran comme en Irak. De surcroît, que le projet individuel l'emporte sur le projet collectif ne délie pas toutes les solidarités quand celles-ci peuvent être utiles à la réussite ou à la conservation ; les réseaux familiaux et le compagnonnage reprennent du service. Mais ce sont aussi ces faits collectifs qui se mettent en marge de la nation par les bandes de jeunes, la vitalité des communautés de quartier, une marginalité qui tend à correspondre à une majorité urbanisée ayant ses modes d'organisation. C'est l'utopie nationale qui a fait son temps.

4) Renforcement de l'ordre étatique et dénationalisation

Le présent marque l'apogée de l'ordre national étatique ; les Etats du monde se réclament tous du modèle national, et se retrouvent dans

l'organisation des Nations-Unies comme pour mieux manifester leur concours au maintien de l'ordre mondial. Le partage étatique crée un *statu quo* mondial qui fait des nationalismes, une idéologie conservatrice. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est invoqué par les Etats qui disposent ainsi de « leur » peuple. Ce renforcement de l'ordre étatique mondial va de pair avec la confusion Etat/peuple qui superpose en outre idéologie nationale et intérêt d'Etat ; l'ordre étatique international et l'intégration sociale par l'Etat, le *statu quo* de classes cette fois, soit l'ordre intérieur, sont défendus par des nationalismes d'Etat. L'amalgame par le nationalisme d'Etat est non seulement extrêmement visible dans les nouveaux Etats qui s'évertuent à fabriquer la nation, mais aussi dans les « vieux » pays de développement capitaliste où sévit une réaction nationale. Voici que les Etats-Unis eux-aussi, cette fédération d'Etats régionaux, se livrent aux Jeux Olympiques à la parade d'un nationalisme américain, comme font ostentation d'une bonne conscience nationale dans une croisade contre le terrorisme extérieur. Dans les pays communistes, le patriotisme n'est dépassé que par le culte de l'Etat du « peuple tout entier » qui apparaît comme un transfert de nationalisme. Au reste la nationalisation est totale, puisque le développement autocentré ou le socialisme d'Etat réalisent la nationalisation économique que conforte une nationalisation idéologique et culturelle, par la plus belle des correspondances entre infrastructure et superstructure.

C'est ainsi par le moyen même de ce renforcement interétatique et étatique (international et national) qu'opère contradictoirement la transnationalisation externe et interne. L'entrée de l'Espagne dans la Communauté économique européenne en fournit la plus récente illustration. Il se produit à la fois un abandon de souveraineté, et un transfert de pouvoirs économiques et politiques hors de la nation, et sous couvert même de démocratisation, une activation de l'administration intérieure qui assure un meilleur contrôle de cet espace en tentant de coordonner la police et l'armée, et en pratiquant la gestion sociale. Ce sont les Basques qui votent majoritairement contre l'O.T.A.N. comme pour manifester un refus d'intégration qui progresse même à travers l'autonomie octroyée. L'Etat-relais transmet à toute la société, l'internationalisation, en étant non seulement Etat redistributeur comme il l'est tout au long du développement capitaliste, mais Etat procureur, et d'abord dans le Tiers-Monde : Etat nourricier.

Cette recomposition est effectivement a-nationale, par la gestion urbaine, la régionalisation, par les modalités mêmes d'une autonomisation sociale qui se traduit dans les mouvements associatifs, les protestations communautaires, la coupure de la génération jeune. L'imaginaire collectif a placé et place encore l'adhésion idéologique, voire l'utopie sociale, dans la communauté religieuse puis plus récemment dans la collectivité nationale. Mais une double usure apparaît qui conduit au reste à l'instrumentalisation de l'une par l'autre, comme le signalent la dérive des nationalismes religieux qui offrent comme une relève de fausses espérances à des masses qui ont perdu ou perdent l'espoir national. L'utopie

Renforcement de l'ordre étatique

socialiste s'incorpore à l'intérêt d'Etat jusqu'à disparaître, et son discours se fond dans l'amalgame du nationalisme du peuple. La transnationalisation est le lieu de contradiction des changements sociaux sous la contrainte qui demeure prépondérante de l'Etat national.

Ce n'est pas céder à un messianisme de rechange qui serait par exemple celui des nouveaux mouvements sociaux, que de repérer ce travail de taupe. La transnationalisation est aussi bien négative que positive, en poursuivant la destruction du vieux monde abusivement communautaire. L'apitoiement du moraliste ne sert de rien. Le désenchantement met en question maintenant les plus récentes illusions collectives : la sacralisation de la nation, et l'alliance mystique du socialisme et du nationalisme. Si elle n'en est pas forcément le prélude, la démystification n'en est pas moins nécessaire à l'émancipation.

TRANSNATIONAL OCCIDENTAL ET TRANSNATIONAL TECHNO-BUREAUCRATIQUE

Nourredine ABDI

La reconnaissance de deux transnationaux me semble nécessaire, représentatifs des grandes évolutions qui se partagent le monde, issues l'une de la révolution de l'Occident, l'autre de celle qui a commencé en 1917 à partir de la Russie. Ne saisir le transnational que de l'intérieur du système capitaliste, en tant que son prolongement exclusif, est réducteur.

Il y a donc intérêt à réfléchir sur la constitution à partir du XVI^e siècle du centre mondial dominant mercantile puis capitaliste en Europe et, par la suite, à l'échelle de tout l'Occident, ainsi que sur la tendance actuelle de ce centre à se déplacer selon un double mouvement : renforcement du poids du monde communiste et expansion de l'Asie. Cette évolution d'ensemble devrait être mise en rapport à la fois avec le fait que le centre capitaliste dominant est plus présent que jamais à la périphérie et avec l'essor au sein de cette périphérie et même en Occident d'un système de société, techno-bureaucratique-étatique.

La réflexion sur le transnational permettrait ainsi d'apprécier la participation particulière des pays capitalistes dominants, mais aussi des pays communistes, à ce transnational qui serait donc le produit de cette transition, de ce double mouvement en direction, d'un côté, du Monde communiste, de l'autre, de l'Asie. Cette approche faciliterait la saisie du sens du transnational, différencié selon le système de société, de façon à dégager la fonction qu'il assume.

Cette approche globale présuppose la reconnaissance d'ensembles transnationaux fondamentaux constituant le centre dominant et la périphérie, aussi pertinents que le niveau de l'Etat ou davantage.

I. D'UN SYSTEME A L'AUTRE

Si le transnational est le résultat d'une évolution, il ne peut être définitif. D'où l'intérêt de l'appréhension des « temps du monde » passés et actuels, de la saisie des transnationaux qui leur correspondent, qui se sont jusqu'ici succédés ou coexistent de nos jours.

A. ECONOMIE MONDE ET SYSTEME POLITIQUE MONDE

Selon I. Wallerstein (1985, pp. 55, 58), l'économie fonderait l'unité du monde moderne ; on pourrait parler d'économie-monde. L'équilibre des forces qui s'imposerait ainsi aux Etats, faibles ou puissants, trouverait ses racines dans les modalités d'accumulation du capitalisme historique. Cette thèse tend à négliger la dimension politique.

1. Wallerstein admet l'existence d'un « système inter-étatique » au sein duquel :

« les différents Etats se sont constitués et ont pris forme comme partie intégrante.[...] Les règles de fonctionnement du système interétatique ne s'établissaient pas par consensus ou consentement mutuel, mais résultaient de la volonté ou de la capacité des Etats les plus forts d'imposer ces restrictions d'abord aux Etats les plus faibles et ensuite dans leurs relations mutuelles. »

Cependant, après ce constat, Wallerstein écrit :

« l'« équilibre des forces » [...], ne se limitait pas à un épiphénomène politique pouvant être facilement remis en cause ».

Cet « équilibre des forces » a donc une dimension politique dont il faudrait reconnaître l'importance à côté de l'économique. L'auteur ne le fait pas, réserve toute la place à l'économique, et réduit le politique à un accessoire de l'économique considéré comme principal, voire unique maître d'œuvre de l'édification du monde à partir de l'Europe occidentale. Il exclut ainsi l'existence d'un cadre politique global tout aussi important et déterminant que l'économie-monde.

L'inexistence d'un pouvoir politique central dans le monde capitaliste, la structure en apparence multipolaire de son système interétatique cependant dominé par un seul Etat (Hollande d'abord, Angleterre ensuite, Etats-Unis aujourd'hui) ne peuvent être évoqués à l'appui de

la thèse niant l'existence d'un système politique-monde en rapport avec l'économie-monde et tout aussi opérant qu'elle.

A défaut d'un Saint-Empire qui put paraître réalisable lorsque l'unification de l'Europe semblait aboutir, la papauté, pour ne prendre qu'elle, pouvait être considérée comme exprimant le système politique-monde¹. En Méditerranée musulmane, même s'il n'y eut, du VII^e au XV^e siècles, que durant de brèves périodes, reconnaissance dans l'ensemble arabe, d'un commun chef spirituel, personne ne soutient que le commerce lointain arabe aurait, en tant qu'économie-monde méditerranéenne, pu assurer à lui seul, sans le concours d'un système politique global, l'édification d'un Monde arabe.

Pour le système politique-monde européen, puis occidental, on peut évoquer d'autres niveaux que la dimension cléricale : les luttes sociales, les forces armées dans leurs affrontements et coalitions, l'ensemble des institutions, des lois, des sciences, des arts lorsque leur influence dépasse les frontières d'un seul pays, les Etats eux-mêmes et tout ce qui les lie. Ces différents niveaux ont contribué de façon solidaire, comme cadre du système politique-monde, au développement de l'économie-monde.

2. La transnationalisation au sein de l'Europe puis de l'Occident n'est pas un fait récent, elle est une dimension des temps modernes. Système politique-monde et économie-monde modernes, produits d'un même terrain, l'Europe, se sont ensuite répandus dans tout l'Occident et au-delà. La filiation doit être rappelée parce que Wallerstein, après avoir minimisé la dimension politique, fait de l'économie, de ce qu'il nomme économie-monde, un simple mécanisme, au point que l'on peut se demander si l'économie-monde n'est pas un événement arbitraire qui a doté « d'efficacité » le seul Occident et nulle autre région du monde, l'Asie exceptée. On ne peut alors expliquer l'impossibilité du développement d'autres régions du monde quels qu'aient été les atouts dont elles disposaient.

L'économie-monde moderne est, de même que le système politique-monde moderne, une dimension d'une formation économique et sociale d'origine féodale. L'économie-monde moderne participe d'un univers capitaliste, elle est partie intégrante d'une formation économique et sociale capitaliste par excellence.

L'intégration au centre capitaliste, du Nord de l'Amérique et d'autres pays comme ceux de l'Océanie en lesquels s'est projetée l'Europe, n'a pas abouti à un changement de nature, quant à l'unité et au degré d'intégration de l'ensemble. Ni la Hollande, ni l'Angleterre, ni les Etats-Unis n'ont été et ne sont isolément la patrie du capital, mais l'Europe, l'Occident et, aujourd'hui, l'ensemble des pays capitalistes dominants sont la patrie du capital.

De même un système politique s'est institué à l'échelle de l'ensemble dont les Etats-nations constituent les maillons. La première forme de transnationalisation, tout autant politique qu'économique, s'est d'abord constituée au sein de l'ensemble occidental.

B. TRANSLATION DES FIRMES MULTINATIONALES ET SYSTEME-MONDE COMMUNISTE

Si le politique-monde d'Occident a été occulté à partir de la Seconde Guerre mondiale et surtout depuis les années soixante², n'est-ce pas en raison de la perte d'hégémonie de l'Occident face au potentiel stratégique de l'Union Soviétique³ et à l'émergence du politique-monde communiste ? On peut imaginer qu'un politique-monde nouveau aurait les mêmes caractéristiques que le premier : une structure multipolaire, constituée d'un certain nombre d'Etats placés sous l'égide d'une grande puissance.

Mais n'est-on pas en présence d'une transnationalisation dans ce sens des FMN, qui tendraient à se détacher du monde capitaliste et à s'investir de plus en plus dans le monde communiste, comme ailleurs ?

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les systèmes-monde, politique et économique, générés par l'Europe manifestent leur autonomie par rapport au lieu de leur émergence. Lorsque s'opère le transfert de la puissance hégémonique de la Hollande à l'Angleterre, il n'intervient pas sans déterritorialisation du centre par rapport à la Hollande. De même lorsque cette puissance passe de l'Angleterre aux Etats-Unis, ce n'est pas non plus sans déterritorialisation du centre, cette fois de l'Angleterre.

Le transfert s'est donc opéré jusqu'ici à l'intérieur même de l'Europe d'abord, de l'Occident ensuite. Est aujourd'hui nouveau le détachement en cours de ce centre du monde, par rapport à l'Occident. La translation qui s'opère ainsi signifie que cet Occident pourrait ne plus représenter le support privilégié des FMN. La manifestation de cette disposition actuelle des FMN à changer d'assise territoriale et à s'amalgamer à un autre ensemble régional, est évidente dans l'avance de la côte pacifique des Etats-Unis par rapport à l'atlantique. A la différence du transfert de la position hégémonique mondiale de la Hollande à la Grande-Bretagne, puis aux Etats-Unis, ce transfert n'opère plus dans le cadre du même monde, celui d'Occident, mais de ce dernier vers l'extérieur.

Le point d'aboutissement de cette translation du centre du monde résulte de la conjonction de deux mouvements : poids grandissant du monde communiste, transfert de la prééminence traversant d'est en ouest les Etats-Unis. L'importance acquise par le Japon est une dimension de cette translation non son aboutissement comme le pense I. Wallerstein (1986).

Peut-on déceler les contours du futur centre du monde et la puissance qui en serait le support ?

L'une des manifestations de l'emprise du monde communiste sur le transnational occidental est son importance grandissante pour les FMN, depuis que certaines FMN européennes fragilisées parce qu'extérieures aux Etats-Unis tentèrent de composer avec l'Est (rapprochement gaulliste des pays de l'Est et distanciation par rapport aux Etats-Unis), jusqu'au mouvement actuel d'engagement déchaîné dans cette partie du monde,

Un transnational techno-bureaucratique ?

Chine comprise, de toutes les FMN en général. En outre, dans leur rapport au complexe industrialo-militaire des pays de l'Est, certaines régions agricoles de l'Ouest en deviennent les fermes⁴. On ne peut dans ce cas exclure qu'entre FMN et pays communistes finisse par s'établir une relation structurelle de complémentarité de plus en plus contraignante. La stabilité à toute épreuve du système des pays communistes n'est pas exclusive d'une certaine évolution. A la différence de la société occidentale, cette évolution peut connaître des changements assez tranchés selon un mouvement pendulaire⁵. A un assouplissement du régime bureaucratique, phase durant laquelle tendent à s'investir les FMN (cas de la Chine aujourd'hui), peut succéder une phase centralisatrice et vice versa. Cette disposition au mouvement peut assurer au plan externe comme au plan interne la plus grande emprise sur les multinationales prises dans les mailles du système.

Il faut aussi tenir compte de l'orientation des pays communistes d'Asie sur le plan des exportations ; leur commerce extérieur n'est plus, comme traditionnellement, tiré par les importations ; et les exportations n'ont plus pour fonction essentielle le financement des importations. C'est le cas de la Chine à la fin des années soixante-dix, ses dirigeants s'engageant dans une véritable politique de promotion des exportations⁶.

Le dynamisme économique est commun à un ensemble de pays asiatiques communistes ou, comme le Japon, la Corée du Sud, Taïwan, Singapour, dans la mouvance capitaliste⁷. Cependant, les pays capitalistes industrialisés de l'Asie du Sud-Est sont tributaires de la conjoncture dans le monde capitaliste et donc de sa crise. De plus, si une étape de l'avancée communiste s'est achevée, à la période actuelle de répit peut succéder une phase offensive dont certains de ces pays capitalistes d'Asie, Taïwan et la Corée du Sud pourraient être les objectifs privilégiés.

La déterritorialisation des firmes multinationales est, comme le souligne S. Latouche (1986), avancée ; mais elle l'est par rapport à l'ensemble occidental-pacifique. Si déterritorialisation il y a d'un côté, c'est par rapport à une territorialisation de l'autre, en relation avec le nouvel ordre social impérialiste en Asie. Telle peut être la phase ultime de la nationalisation, forme d'intégration techno-bureaucratique par l'Etat communiste, qui n'a été, jusqu'à présent, qu'à usage interne.

II. SYSTEMES-MONDE ET PERIPHERIES

Ce repérage des foyers passés et actuels, occidental et communiste dont sont issus les transnationaux permet de mieux saisir leur manifestation à la périphérie. La question que l'on peut se poser est de savoir si le transnational n'est pas le reflet de la double transition en cours. Pour saisir cette transition entre une situation où domine le

système-monde d'Occident et celle dans laquelle le système-monde communiste affirme sa prééminence, nous nous référerons au Monde arabe : comme d'autres ensembles régionaux du Tiers-Monde, il constitue un niveau tout aussi pertinent d'analyse pour notre objet, que le niveau mondial ou le niveau de tel Etat.

Dans la description, on reconnaît habituellement l'existence d'ensembles transnationaux régionaux comme le Monde arabe ou le Maghreb. Par contre, dans la théorie, ils sont occultés ; le niveau régional est confondu avec le niveau mondial, au moins de façon implicite, comme lorsqu'on évoque la périphérie ou le Tiers-Monde comme ensemble homogène⁸ ; ainsi fait Samir Amin (1979) lorsqu'il considère la périphérie globalement à propos de son aptitude à prendre la relève du centre mondial actuel⁹. Il ne distingue pas les différentes formations sociales qui composent la périphérie, à partir du moment où elle a subi dans sa totalité l'empreinte du capital. Cette caractéristique serait, en définitive, la seule déterminante ; ce qui renvoie au niveau mondial.

A. SYSTEME-MONDE OCCIDENTAL ET TRANSNATIONAL PERIPHERIQUE

La périphérie constituée autour du centre mercantile puis capitaliste avait et a encore une dimension autant politico-militaire et administrative, qu'économique.

L'espace de l'Occident mercantile-capitaliste édifié à partir du XVI^e siècle à travers guerres, occupations, transferts de contrôle politico-administratif des sociétés, des pays et des biens, ne serait-il pas un empire en lui-même ? Le déploiement politico-militaire et administratif a accompagné, lorsqu'il n'a pas précédé, la pénétration et l'établissement d'une économie-monde. L'empire mondial mercantile puis capitaliste, dans la plupart des cas, a ouvert à l'économie-monde des territoires, des secteurs déjà contrôlés et structurés.

L'économie de traite, les économies primaires-exportatrices (plantations, mines) chacune à leur tour, ont investi les espaces grâce aux structures et formes coloniales et néo-coloniales déjà établies.

L'économie de traite, échange entre produits manufacturés d'Occident et matières premières de la périphérie, est née à partir du XVI^e siècle à l'initiative de l'Europe du Nord, dans l'espace de l'économie de pillage pratiquée par la péninsule ibérique. Au fur et à mesure de l'expansion coloniale des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, l'Etat colonial, son administration, son armée interviennent pour édifier l'ordre nécessaire à l'économie de traite et pour forcer la participation des populations à cette économie (obligation de production de certaines matières premières ou de consommation de produits manufacturés).

A l'époque du capitalisme financier à la fin du siècle dernier, l'expansion de plantations et le redéploiement de l'économie minière, dans le Monde arabe comme ailleurs, correspondent d'un côté à une émancipation du continent latino-américain, de l'autre, à la généralisation

mondiale de l'emprise occidentale¹⁰. Cette émancipation du continent latino-américain au XIX^e siècle se réalise par la projection d'Etats-nations miniaturisés. Il s'agit cependant d'une réalité nouvelle qui ne relève pas de la notion d'empire-monde d'Occident, mais de celle du système politique-monde d'Occident. Cette projection de l'Etat-nation à la périphérie se poursuit d'ailleurs durant un siècle pour se terminer avec les indépendances africaines des années soixante qui parachèvent, en l'étendant à toute la périphérie, le système politique-monde d'Occident.

Ce système interétatique se réalisait, comme le souligne I. Wallerstein (1985), dans les pratiques diplomatiques, des règles formelles de droit international (régissant les compétences juridiques des Etats et les contrats passés entre eux), des limites aux motifs et aux méthodes de guerre ; mais il ne se réalisait pas de la même façon à l'intérieur de l'Occident, et dans les rapports entre l'Occident et les autres parties du monde.

Il y a donc lieu de reconnaître la mutation presque achevée du vieil ordre impérialiste au cours des dernières décennies. Elle s'est opérée par l'effondrement de l'ordre politico-militaire et administratif néo-colonial, avec l'intégration au centre de pays asiatiques, et le basculement des U.S.A., principale puissance d'Occident, vers le Pacifique.

Ces transformations n'excluent pas l'existence à la périphérie, d'un système politique-monde particulier¹¹ qui n'a pas cessé de se reproduire tout en évoluant depuis qu'il a été impulsé à partir de l'Europe occidentale lors de la fin de l'hégémonie du système politique-monde et de l'économie-monde arabo-méditerranéens.

B. TRANSNATIONAL TECHNO-BUREAUCRATIQUE ET MANIFESTATIONS DU SYSTEME MONDE COMMUNISTE A LA PERIPHERIE

On peut certes considérer que système-monde occidental et système-monde communiste agissent conjointement dans les périphéries utilisant les mêmes supports dont les Etats, mais avec, selon le cas, avantage pour le premier ou pour le second. Cependant, ce constat n'est qu'une vue synchronique sur une situation en pleine évolution.

La thèse du social-impérialisme conforte la lecture du rapport au Monde communiste au Tiers-Monde comme imprégnation techno-bureaucratique périphérique du second par le premier. Mais on ne peut exclure la participation de la Chine et des autres pays communistes d'Asie du futur centre social-impérialiste. L'évolution récente de la Chine confirmerait cette orientation.

a) Une imprégnation à partir du pôle communiste

La bureaucratisation n'intervient pas tant dans des pays de la périphérie isolés les uns des autres, ni de façon uniforme à l'échelle de

l'ensemble du Tiers-Monde. Elle relève de processus affectant plus ou moins un ensemble régional relativement homogène tel que l'ensemble des pays arabes.

1. Le processus de bureaucratisation, qui prend toute son ampleur dans le Monde arabe à partir de la fin des années soixante, ne se comprend que rattaché à une évolution qui a débuté au Moyen-Orient, et en Turquie ¹², à la fin de la Première Guerre mondiale et s'est propagé par la suite en Iran et en Irak qui était alors plus indépendant que la Syrie et l'Egypte.

Il paraît difficile d'admettre à la suite de R. Abu al Hajj, cité par E. Picard (1985, p. 13), que le kéralisme soit un avatar asiatique d'un socialisme qui serait donc européen, à moins de considérer comme européenne la Russie de 1917 ou l'U.R.S.S., alors que la Turquie ottomane serait typiquement asiatique. L'origine du kéralisme est à rechercher dans le socialisme national, chez les populistes russes, surtout dans la révolution soviétique comme dans le national socialisme occidental, chez les philosophes romantiques ¹³. On ne peut partager l'idée que la première forme de périphérisation de type techno-bureaucratique intervienne à la lisière du Monde arabe, soit une simple illustration de sa dépendance vis-à-vis de l'Occident, sans aucune influence du modèle étatiste qui s'élaborait à proximité, dans l'Est, depuis le siècle dernier, avec les populistes russes.

La Turquie kéraliste, l'Irak à partir de 1936, furent le laboratoire de l'adaptation du système techno-bureaucratique de société, au Monde arabe. C'est en symbiose avec la Turquie kéraliste que le Monde arabe, la société irako-syrienne d'abord ¹⁴, subissent l'influence dirigiste et finalement l'intègrent. L'Irak était alors proche de la Turquie où ce système était théorisé. Les dirigeants irakiens, notamment les cadres militaires, avaient été formés dans l'armée turque et participé à la révolution kéraliste. A l'époque, la proximité entre Monde arabe et Turquie était encore grande. Malgré la rupture, l'unité subsistait sur le plan des référents politiques.

Une fois les conditions socio-économiques favorables, commence à s'opérer en 1936, en Irak, la greffe du techno-bureaucratique (E. Picard, *op. cit.*) ¹⁵. Le coup d'Etat de 1936, en Irak, amène au pouvoir un grand administrateur, kéraliste convaincu et technocrate, républicain d'esprit, hostile au conservatisme monarchique ¹⁶.

Le Parti de la réforme nationale (Hizb Al Islah Al Watani) ¹⁷ constitué aussitôt après, soulignait l'« urgence d'une réorganisation par la création de monopoles publics, d'une banque d'Etat, et par une réforme agraire ». Ainsi fut entreprise l'amélioration de l'administration et l'introduction d'un système dirigiste. Cependant, la résistance de l'aristocratie foncière a été plus forte, et la succession de pouvoirs autoritaires ne semble pas avoir permis l'avancée du processus bureaucratique ¹⁸. L'Irak, cependant, a été le premier cadre de l'arabisation du système techno-bureaucratique. Il faudrait examiner par ailleurs ce que véhiculait le mouvement natio-

naliste en Syrie, à la même époque, soit avant la fin de la Seconde Guerre mondiale.

2. Au moment de la révolution bureaucratique dans l'Est du Monde arabe, à partir de l'Irak, on observe une imprégnation de même nature dans une Algérie sous domination coloniale. La revendication nationaliste algérienne se détache de l'option libérale et agrariste dès 1936 et surtout en 1937. Le vote, les élections, ne constituent plus le thème essentiel des revendications. Le suffrage universel n'est plus considéré comme la panacée, mais comme un moyen pour désigner une assemblée représentative, de prise de pouvoir pour les nationalistes algériens. Sur le plan économique, le projet se fait industrialiste. Cependant, l'adhésion au modèle étatiste et industrialiste a été de courte durée. Elle correspondait à la phase d'implantation à Alger du mouvement national algérien né au sein de l'émigration en France. La revendication nationale est dominée après 1937 et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale par une option libérale commerçante (N. Abdi, 1984).

3. L'option dirigiste, peut-être encore sous l'influence du kémalisme, s'affirme en Syrie à partir de 1949, avec l'avènement de pouvoirs forts¹⁹. A propos de cette voie syrienne de la révolution bureaucratique, E. Picard note que : (i) le projet populiste est incarné par un chef militaire relayé par un parti unique destiné à encadrer la société et servir de courroie de transmission ; (ii) il y a multiplication de réformes, mise en œuvre d'un projet de modernisation autoritaire dans lequel protectionnisme et intervention de l'Etat favorisent le capitalisme industriel (et agraire) (1984, *op. cit.*).

Ce modèle s'impose en définitive en Egypte et au-delà à partir de 1956²⁰. Mais il a ainsi surgi dans plusieurs pays arabes, avant d'apparaître dans le nassérisme, et de connaître un grand développement dans les pays pétroliers, notamment avec le boumédienisme. Il s'agit donc d'une évolution propre à l'ensemble régional arabe dans le cadre du mouvement mondial de bureaucratisation.

b) La fonction du bureaucratique au niveau régional arabe

Le bureaucratique régional en expansion contribue en la renouvelant à une certaine articulation des systèmes nationaux et de leur ensemble avec le système mondial.

1. Le mouvement de bureaucratisation finit par opérer hors des frontières de chacun des pays. Ainsi, se trouve généré un bureaucratique régional. Il se développe en rapport avec ses manifestations à l'intérieur de chacun des pays du Monde arabe, mais aussi en rapport avec la position qui échoit à cette région dans l'économie mondiale.

Ainsi, on peut voir dans la Ligue arabe des années soixante-dix une institution organisée et orientée à l'image des bureaucraties nationales des pays pétroliers arabes²¹ qui intervient dans l'utilisation de la rente pétrolière des pays arabes. Cette fonction est encore plus effective dans le cas de l'OPAEP et de tous les organismes financiers

et techniques constitués sous son égide. On peut aussi considérer que des institutions régionales comme l'Organisation des Etats sahariens, née à l'initiative de l'Algérie boumédieniste, se distinguent ainsi des institutions maghrébines des années soixante, tombées en désuétude.

2. Sur ce plan de la dominance d'un mode de production bureaucratique, le niveau régional a eu un rôle effectif. L'OPΛEP et ses établissements spécialisés²² ont constitué à la fois une émanation du système bureaucratique arabe et un relai avec l'économie mondiale.

Des relations se sont développées au travers de ce relai bureaucratique régional arabe, avec d'autres ensembles régionaux dominants comme la CEE et les grandes puissances. Dans cette dynamique s'inscrivent toutes les manifestations désignées par l'association du terme « arabe » et le nom d'un pays ou de l'ensemble occidentaux. Enfin, si les organisations mondiales se sont étendues et ont bénéficié d'un surcroît de pouvoir, ce n'est pas à l'initiative isolée de tel ou tel Etat. Au niveau régional, produite par certains ensembles dont celui des pays pétroliers notamment arabes, est intervenue une impulsion complémentaire voire déterminante, dans la mesure où elle consacre une articulation générale fonction de la situation de la région et de l'attente du système mondial.

3. Sur le plan de la diffusion du modèle bureaucratique, fut-il périphérique, le bureaucratique pétrolier arabe a constitué un exemple, pour d'autres régions du Tiers-Monde en particulier, dont certains pays d'orientation capitaliste. La propagande a valorisé le système bureaucratique arabe, même sans coordination régionale. En outre, on ne peut nier une certaine adhésion au modèle, de pays non pétroliers arabes, d'autres pays musulmans, de la plupart des pays africains et de mouvements de contestation en Occident.

c) La fonction mondiale du techno-bureaucratique

Jusqu'en 1945 et même jusqu'aux années cinquante, l'expansion du modèle bureaucratique dans le Monde arabe résultait d'emprunts dans une situation de conflit avec les métropoles « libérales » d'Occident, sans que cela implique un assujettissement vis-à-vis des systèmes-monde communiste ou fasciste. L'emprunt est pragmatique, parfois tout à fait symbolique. Autant que le nazisme ou le communisme soviétique, le passé romantique germanique voire populiste russe continue à alimenter la quête de référents.

A partir de la Seconde Guerre mondiale, avec l'essor du système-monde communiste, la constitution des démocraties populaires et la nouvelle politique de l'URSS vis-à-vis de la périphérie impérialiste, le développement du système techno-bureaucratique de société au sein du Monde arabe intervient comme forme de structuration de cet ensemble, et de sa mise en relation avec le nouveau pôle mondial.

Un transnational techno-bureaucratique ?

Il faut remarquer que les sociétés de la périphérie, où le mode de production bureaucratique est relativement établi ou dans une phase d'essor, sont celles dont les relations sont les plus développées avec le système-monde communiste.

A la sujétion politique du pays dépendant par rapport au système-monde communiste, correspond un ancrage dans un secteur économique stratégique, militaire ou les deux à la fois. Ainsi, le financement du barrage d'Assouan par l'Union soviétique constitue une intervention économique stratégique correspondant au rapprochement politique de l'Egypte nassérienne et de l'Est, à partir de 1956. Reste à savoir lequel de ces événements précède et détermine l'autre. Est-ce de même la fourniture d'armes à la Libye à partir de 1974, par l'Union soviétique, qui implique une certaine satellisation de la première, ou cette satellisation est-elle à l'origine de la fourniture d'armes ? Notons simplement que par rapport à l'intervention stratégique et au rapprochement politique, les autres échanges entre Monde communiste et client arabe demeurent généralement modestes et ont un caractère de complémentarité ou de légitimation. Enfin, les pays arabes où le bureaucratique a une relative importance sans être dans une phase de reflux, se trouvent être moins assujettis au système politique-monde d'Occident, même si sur le plan économique, ils peuvent être, comme la Libye, fortement tributaires des firmes multinationales.

Certaines formes bureaucratiques adoptées par des pays arabes peuvent toutefois être empruntées à des métropoles « libérales », voire même y avoir été introduites lors de la colonisation ; c'est le cas en Algérie. Ces formes s'inspiraient d'une conception sociale démocratique, mais pouvaient être établies par des gouvernements de droite.

C. LE TRANSNATIONAL TECHNO-BUREAUCRATIQUE DANS LES PAYS CAPITALISTES DOMINANTS

Le processus techno-bureaucratique de type étatique, à partir du Monde communiste, ne s'est pas développé que dans le Tiers-Monde. Le centre capitaliste a été marqué par ce processus et a participé à sa diffusion ²³.

Ce processus de bureaucratisation a généralement affecté non pas tel pays isolément, mais l'ensemble de l'Europe occidentale, même si la France y était la plus engagée.

a) Dimension économique du transnational techno-bureaucratique

En France, la crise de légitimité de l'entreprise privée remonte à 1900. Elle conduit aux nationalisations de 1936 : pour rendre légitime une entreprise monopolistique il suffisait de la soumettre à l'autorité publique légitime, celle-ci se chargeant (par définition) de la mettre au service du public (R. Laufer et C. Paradeise, 1952, p. 50). Dans les pays

de l'Europe occidentale, le débat essentiel avant comme après la Seconde Guerre mondiale, et aujourd'hui encore, ne porte pas tant sur la participation des travailleurs à la gestion, mais, plutôt, sur la dimension du secteur étatique. Durant les années 1945 à 1952, à l'exception de la Grande-Bretagne dont le pragmatisme n'a pas été ébranlé par un mouvement de libération, presque toute l'Europe de l'Ouest voit des gouvernements à direction centriste ou droite, réaliser des réformes de structure, des nationalisations, des associations à la gestion, considérées comme inspirées par une orientation « socialiste » (C. Andrieu, 1986).

Aujourd'hui, en France, comme le dit H. Lefebvre (1977, p. 154) « les uns admettent la rationalité étatique, les méthodes administratives, la structuration politique de l'espace et de la société », et d'autres s'y opposent. Mais tous les acteurs se déterminent par rapport à l'Etat. On peut dire, à la suite de H. Lefebvre (1977, p. 138), que la part de l'Etat dans le « réseau national » ne peut que grandir même si « des fluctuations surviennent, avec les alternances « gauche-droite », « libéralisme-autoritarisme », etc. La part (relative) consacrée aux armements, à l'armée, aux services spéciaux, aux diverses entreprises étatiques (subventions, prêts, etc) » grandit avec régularité.

b) *Régime autoritaire et système du parti dominant en Occident*

L'analyse de N. Poulantzas (1978, pp. 225-275) au sujet de la cinquième République peut être reprise dans ses grandes lignes pour la plupart des pays occidentaux.

III. DIFFERENCES ET CONJONCTIONS ENTRE LES DEUX ENSEMBLES TRANSNATIONAUX

Parler d'une transnationalisation opérant de façon identique dans toutes les parties du monde (y compris la périphérie) serait inexact. La transnationalisation s'est effectuée à partir du centre communiste et du centre capitaliste, sans réduire véritablement les différences, voire en les accentuant. On tentera de saisir l'essence de ce transnational selon qu'il est initié par l'Ouest ou par l'Est. Ce qui n'implique nullement qu'un pays ou une région de la périphérie soit exclusivement dominé par l'un ou par l'autre transnational, quel que soit par ailleurs son engagement par rapport au centre communiste ou au monde occidental.

A. TRANSNATIONAL D'OBEDIENCE OCCIDENTALE

Ce transnational privilégie la dimension individuelle et juridique des droits et des libertés. La prise de conscience du besoin, son expression

Un transnational techno-bureaucratique ?

constituent des actes individuels et l'illustration de ces droits et libertés individuels. Le transnational est intimement lié à l'initiative privée. A la périphérie il s'exprime par des interventions non étatiques (fondations, ONG, multinationales, personnes physiques), relayées plus ou moins par l'initiative privée locale.

1. L'Etat-nation constitue la forme ultime du système politique-monde d'Occident, de la transnationalisation à la périphérie. Ce système politique-monde adopte, selon la région, telle ou telle expression. Ainsi, les oppositions arabes, particulièrement maghrébines, contre les régimes en place, telles qu'elles se manifestent à Paris revendiquent des droits et libertés. Par contre, les Africains du sud du Sahara font plus volontiers référence au thème de démocratie²⁴. Dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit de revendications de caractère individuel et juridique.

2. Ce transnational n'implique pas immédiatement une action au plan socio-économique, si ce n'est comme expression de la liberté de l'individu (liberté de posséder et d'entreprendre...).

3. La reconnaissance du transnational d'origine occidentale ne doit pas faire perdre de vue son caractère résiduel ; son influence idéologique et culturelle outrepassa de plus en plus son importance politique, économique et militaire par rapport au transnational techno-bureaucratique. Malgré le reflux relatif du premier, son influence idéologique et culturelle plus que séculaire se maintient, se renforce même au sein de sociétés nouvellement ouvertes à son influence. Le centre capitaliste s'impose désormais davantage par le prestige d'avantages acquis qui prolongent de façon formelle une domination qu'il exerce de moins en moins. Sans doute s'agit-il là de l'ultime manifestation de l'hégémonie occidentale.

En raison de ce déséquilibre, la diffusion des modèles jusqu'à présent privilèges du centre capitaliste accroît les moyens de la périphérie. Elle lui confère la possibilité de contester en même temps que d'adhérer. D'une certaine façon, le centre perd de son mystère, se met à la portée de la périphérie. Une relation s'établit dans laquelle le premier joue du maternage, la seconde du rejet de ce rapport

B. TRANSNATIONAL D'INSPIRATION COMMUNISTE

Ce transnational concrétise la notion d'un droit des peuples, liant le juridique, le social et l'économique considéré comme condition de la réalisation des premiers. La détermination du besoin et son expression sont collectives.

Dans le transnational techno-bureaucratique, l'initiative de l'Etat est centrale, qu'elle provienne du centre communiste ou de l'Etat national.

1. Le transnational d'inspiration communiste trouve son expression la plus élaborée dans le rapport Etat-peuple, opposé à l'Etat-nation. « L'Etat joue un rôle qui va jusqu'à la reproduction des rapports de production ». Cet énoncé de H. Lefebvre (1977, p. 132) est en-deçà de la

réalité ; le nouvel Etat introduit de nouveaux rapports sociaux. Il génère une hiérarchisation sociale plus ou moins duelle : classe étatique et classe sub-étatique.

2. Ce qui implique un appareil bureaucratique intervenant au plan économique comme au plan politique. Cette fonction de hiérarchisation est centrale dans le transnational techno-bureaucratique. Des droits sociaux et économiques du peuple résultent des contraintes sur les individus. La rupture avec le transnational occidental réside dans les modalités de l'accumulation ; elle n'est plus le fait du secteur privé ou de ce qui en tient lieu sur le plan international. « D^a partie prenante dans l'accumulation, [l'Etat] passe à l'accumulation pour son propre compte » (H. Lefebvre, p. 138) ; c'est pourquoi : « le terme accumulation étatique serait aussi exact que les mots d'accumulation politique ». C'est ici qu'intervient le renversement du rapport entre la fin poursuivie, l'Etat et celle conférée à l'ensemble social, le peuple. Celle de l'Etat devient fin suprême.

3. Le transnational techno-bureaucratique dispose d'une assise idéologique, étatique, militaire et économique importante par rapport à son rôle au plan existentiel, niveau où dominent le transnational occidental et ses modèles culturels et idéologiques.

C. INTERACTION DES DEUX TRANSNATIONAUX

Transnational occidental et transnational techno-bureaucratique tendent sans doute à se conjuguer, à s'imposer conjointement à la périphérie. Ainsi, les expressions des besoins inspirées par l'un ou l'autre se renforcent réciproquement (M. Beaud, 1986).

La lecture du transnational peut donner lieu à des confusions si l'on ne tient pas compte des « temps du monde » dans lesquels il se situe, même dans le cadre de la seule contemporanéité sans parler d'une perspective diachronique. Aujourd'hui, en cette époque charnière, plusieurs évolutions se conjuguent à la périphérie comme au centre. Le transnational, en tant que produit de cette situation, constitue une sorte d'épiphénomène, un halo qui entoure les profondes mutations en cours, en escamote les aspects les plus irréversibles.

Résiduel sur le plan stratégique, prépondérant sur le plan formel, le transnational capitaliste domine les modèles d'existence. Moins présent, le transnational techno-bureaucratique s'insère prioritairement dans des secteurs stratégiques de type économique, militaire ou politico-idéologique.

NOTES

1. A l'origine de l'expansion du transnational, l'un des grands actes politiques est, en 1493, le partage du monde sous les auspices du Pape, en deux zones d'expansion, l'une essentiellement maritime réservée aux Portugais, l'autre aux Espagnols.

2. L'achèvement de la décolonisation étant à la fois l'expression et la conséquence du recul de l'Occident.

3. Le moyen utilisé par l'URSS a été l'investissement dans les secteurs de l'armement nucléaire et de l'espace.

4. Le réajustement intervenu en Chine depuis les années soixante-dix, a consisté à accroître les cultures industrielles et l'élevage au détriment relatif des céréales qui avaient la priorité à l'époque maoïste (« prendre les céréales pour axe »). Les dirigeants ont accepté que les importations de céréales se maintiennent à un niveau élevé pendant une période à venir assez longue. La production de celles-ci a néanmoins augmenté en 1984 et les importations ont été réduites (B. Chavance, 1986).

5. Cette aptitude est suggérée par le comportement changeant des pouvoirs publics vis-à-vis du secteur privé en Hongrie à travers la fiscalité et ce jusqu'à la libéralisation actuelle.

6. Les victimes de cet effort pourraient être les pays en voie de développement d'Asie du Sud et d'Amérique Latine, concurrencés sur un marché textile saturé et sur un marché des capitaux déjà rares.

7. Faut-il voir dans cette orientation des pays communistes d'Asie par rapport au reste du monde communiste, l'influence du Japon et des « nouveaux pays industriels », comme l'écrit B. Chavance (1986) ? N'est-ce pas une disposition commune à tous les pays d'Asie communistes ou capitalistes ? Le Vietnam prosoviétique pouvant cependant faire encore exception.

8. Une certaine sociologie fournit cependant les notions nécessaires à l'appréhension d'ensembles transnationaux. Elle le fait dans un sens conservateur. Voir T. Parsons (1973).

9. Parce que l'amorce de rapports de production nouveaux y serait plus aisée que dans le centre actuel.

10. Voir à ce sujet l'analyse de H. Arendt (1982) qui restitue aux deux dimensions de l'expansion impérialiste, l'économique et le politique, leur importance.

11. Négation qui s'apparente à la revendication en faveur du seul Occident, de la dimension universelle, que contient implicitement la thèse de I. Wallerstein.

12. La bureaucratie kémaliste a trouvé son expression doctrinale chez Ziya Gökalp, sociologue, l'un des idéologues les plus écoutés de la Turquie moderne ; Gökalp écrit : « L'Etat moderne est basé sur la grande industrie... La Turquie nouvelle qui doit introduire les techniques les plus récentes et les plus développées de l'Europe, ne peut se payer le luxe d'attendre pour s'industrialiser le développement spontané de l'esprit d'entreprise chez les individus ». Et M. Rodinson (1972, p. 139 et 140) qui cite, ajoute : « ...en Turquie, cela fut même canonisé sous le nom de « socialisme d'Etat » ou « d'étatisme ».

13. Fichte, par exemple, en ce qui concerne la notion de nation, chez Gökalp, théoricien du kémalisme. Voir à ce sujet E. Picard, *op. cit.*

14. Voir le débat de l'alépin Sati-el-Husri, devenu nationaliste arabe après avoir été notable du califat ottoman, avec le turc Z. Gökalp.

15. Malgré l'exemple du projet nationaliste turc des années 1918-1924, dans le Monde arabe et surtout dans ses provinces du Nord l'influence kémaliste a disparu quasi totalement jusqu'à l'approche de la Seconde Guerre mondiale. La monarchie mise en place par la puissance tutélaire, en Irak, fait illusion, bien que la Turquie se présente à partir de 1930 comme modèle de révolution bureaucratique (F. Geogron, 1984).

16. Hikmat Suleiman, général d'origine turque marqué par le compagnonnage jeune turc dans l'armée. Son frère aîné avait marché à la tête de ses troupes sur Constantinople pour exiger l'abdication d'Abdel Hamid II, « le Sultan Rouge » (*op. cit.*, p. 211).

17. La jonction entre les populistes dont certains étaient marxistes, les communistes et les officiers organisateurs du coup d'Etat, s'opère au travers du groupe Ahali noyau de ce parti.

18. Sauf peut-être avec l'arrivée au pouvoir, en avril 1940, du colonel Rachid Ali Al Kaylani bénéficiant de l'appui des communistes, bien qu'il ne parvienne pas à établir des relations diplomatiques avec l'URSS. Le modèle techno-bureaucratique est abandonné de 1945 à 1958, période durant laquelle se maintient la monarchie, si bien que l'Irak paraît recevoir en 1958 ce système d'autres pays arabes comme la Syrie baathiste.

19. Husni Zaïm, de mars à juillet 1949, et Abid Chichakly, de novembre 1949 à janvier 1954. Chichakly aimait à répéter qu'il était le Kémal Attaturk du Monde arabe.

20. Sans que l'on eut à recourir à l'exemple de Mehemet Ali des années 1816-1840. Eclipsé par le projet de développement capitaliste envisagé par la Banque Misr et l'Etat Harb, l'expérience de Mehemet Ali n'a pu conserver le prestige nécessaire pour être considérée comme alternative par le personnel politique égyptien.

21. Sans doute le transfert du siège de la Ligue du Caire à Tunis a-t-il facilité ce réajustement.

22. « L'OPAEP un produit de l'interaction d'un contexte régional et d'événements internationaux », A. Maachou (1982).

23. On ne peut considérer cette évolution comme inspirée par Keynes, mais, d'abord, sa pensée comme expression de la première. D'autant que Keynes était interventionniste au niveau international plus qu'à l'échelle de chaque Etat. Comme ailleurs, l'étatisme a une dimension nationale en Europe occidentale, même s'il affecte plusieurs pays simultanément.

24. Voir notamment les titres des ouvrages publiés par l'éditeur L'Harmattan.

OUVRAGES CITES

- N. ABDI, « Les concepts d'évolution positive de la société dans le monde arabe moderne ». Communication au Congrès mondial de Sociologie, New-Delhi, août 1986, document ronéoté en cours de publication.
- S. AMIN, *Classe et Nation dans l'Histoire*, Paris, Minuit, 1979.
- C. ANDRIEU, « La France à gauche de l'Europe », *Le Mouvement social*, 134, janv.-mars 1986.
- H. ARENDT, *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982.
- M. BEAUD (sous la direction de), *La Crise actuelle par rapport aux crises antérieures*, *Cahier du GEMDEV*, 6, 1986.
- B. CHAVANCE, « La nouvelle stratégie de développement en Chine », *Cahier du GERTTD* (Université de Paris VII), 2 janv. 1986.
- F. GEORGEON et I. GOKALP (sous la direction de), *L'impact du kémalisme au Maghreb et en Orient*, à paraître, Paris, M.S.H., 1986.
- R. LAUFER et C. PARADEISE, *Le prince bureaucrate, Machiavel et le pays du marketing*, Paris, Flammarion, 1982.
- S. LATOUCHE, « Les déboires du Nouvel Ordre économique international et la transnationalité économique », dans cette livraison.
- H. LEFEBVRE, *De l'Etat*, tome III, *Le Mode de Production étatique*, Paris, Union générale d'Éditions, 1977.
- A. MAACHOU, *L'OPAEP et le pétrole arabe*, Paris, Berger-Levrault, 1982.
- T. PARSONS, *Sociétés, essais sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.
- E. PICARD, « Les nationalistes arabes de Syrie et d'Iraq et le kémalisme », *L'impact du kémalisme au Maghreb et en Orient*, sous la direction de F. GEORGEON et de I. GOKALP, op. cit.
- N. POULANTZAS, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F., 1978.
- M. RODINSON, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1972.
- I. WALLERSTEIN, *Le capitalisme historique*, Paris, Éditions de la Découverte, 1985.
- I. WALLERSTEIN, « Tendances et perspectives d'avenir de l'économie-monde », *Economies mondiales, Economies nationales et multinationales*, *Cahiers du GEMDEV*, 5, 1985-86.

AVEC LES MULTINATIONALES, L'INDEPENDANCE ECONOMIQUE A-T-ELLE PERDU SON SENS ?

Abol-Hassan BANI SADR

Traduit du persan par Pirouz Eftekhari

Deux thèses présentées dans cette livraison se rejoignent dans cette idée que les politiques d'indépendance suivies par le passé n'ont mené qu'à l'échec, et suggèrent de prendre une autre voie *.

La première thèse estime que doit être créé un front mondial commun des pays sous-développés et des pays avancés. Une telle idée peut être critiquée sur plusieurs points. Avant tout, on remarque que plusieurs questions n'ont pas été posées, et n'ont pas trouvé de réponse. Parmi les pays avancés, on peut distinguer l'Occident capitaliste, métropole des multinationales, et la Russie soviétique avec ses périphéries. Les deux blocs feront-ils en même temps partie d'un front mondial ? Faut-il lui associer seulement le bloc russe, dans la mesure où « il est hors de la zone mondiale des multinationales » ? Comment par ailleurs peut-on s'associer à la métropole des multinationales contre ces mêmes multinationales ? L'expérience des périphéries de la Russie soviétique permet-elle de dire que l'on pourra résoudre le problème du développement, en s'associant au second bloc ? Si l'on doit associer au front mondial les multinationales et leur métropole, ne répète-t-on pas l'expérience des régimes dominés ? Etc. Si toutes ces questions trouvaient une réponse adéquate, on pourrait alors se demander quelle voie choisir et quelles mesures prendre pour créer un tel front.

* L'auteur se réfère aux articles de Y. Sertel et de P. Vieille dans cette livraison (N.D.L.R.).

La deuxième thèse propose de créer un politique-monde d'appropriation mondiale des multinationales. Cette thèse est juste à mes yeux, jusqu'au point où elle prétend que l'on ne peut pas maîtriser (sans parler d'appropriation) le transnational par le national. La preuve serait que les tentatives dans ce sens ont échoué. Cette analyse n'est pas exempte de critique, car elle part des transnationales et regarde les changements et, en particulier, ceux des sociétés dominées à partir du développement des multinationales. Voici quelques orientations d'une critique.

1) Ce n'est pas sous la pression des multinationales que les sociétés dominées exportent leurs forces motrices. Bien au contraire, la pression de ces forces à l'intérieur d'un système social débouche sur l'une des deux voies suivantes : soit une permutation du système, qui favorise la mise en œuvre des forces motrices en de nouveaux domaines, soit l'exportation de ces forces et le maintien du système. Les sociétés transnationales sont nées des flux de forces motrices dans le monde. Si ces flux n'existaient pas, il ne serait pas nécessaire d'organiser les rapports mondiaux et, par conséquent, les multinationales ne seraient pas apparues. On ne peut donc créer un politique-monde et maîtriser les sociétés transnationales sans maîtriser les flux de forces motrices émanant des divers points du monde. La maîtrise de ces flux n'est possible que par la dynamisation du système social des sociétés dominées. C'est de ce point de vue qu'il faut regarder l'expérience des premières années de la révolution iranienne et le despotisme qui s'est instauré depuis 1981 en Iran : la révolution iranienne était du politique-monde ; elle a remplacé l'exportation des forces motrices par l'exportation de la révolution.

2) L'analyse proposée distingue quelques dynamiques sans aller guère au-delà : la dynamique des transnationales et de leur métropole, c'est-à-dire les Etats-Unis, centre d'où émane la dynamique d'intégration. Alors que la dynamique des périphéries est celle de la désintégration. La dynamique d'inégalité n'étant dès lors que la conséquence des deux autres. Si l'on considère la direction des besoins à l'échelle mondiale, la transnationalisation de la consommation, les surplus de production et les productions de moyens de destruction comme créateurs de violence, la dynamique de la violence est alors l'expression des rapports de domination dans notre monde. La conscience de l'échec des trois voies de développement, la conscience du fait qu'une politique nationale ne peut vaincre la réalité transnationale, et, enfin, la conscience du fait qu'un politique-monde est plus que jamais nécessaire, font partie, pourrait-on dire, d'une dynamique de la conscience universelle s'inspirant des dynamiques en question.

Or, l'analyse du transnational dépasse à peine la conscience vague de la nécessité d'un politique-monde. On peut se demander par exemple : par quelle voie, comment, par quels moyens peut-on créer un politique-monde ? La place des deux autres dynamiques reste ainsi vide. Un politique-monde ne peut naître qu'à partir de ces deux dynamiques. Si l'analyse du transnational allait plus loin, elle se rapprocherait de la thèse affirmant la nécessité de la fondation d'une « troisième ère ». Quoi

qu'il en soit, poser le problème des deux autres dynamiques suppose qu'un troisième problème soit posé préalablement.

3) A vrai dire, l'analyse du transnational est fondée sur l'idée que les transnationales sont désormais des réalités permanentes, sinon éternelles ; la situation exigeant, dès lors, que les peuples du monde sortent du cadre souvent fictif de la politique « nationale », pour adopter un politique-monde grâce auquel soient mises à leur service les transnationales. Celles-ci, ayant la capacité technique de se développer, sont en mesure de produire autant que nécessaire pour satisfaire les besoins de l'humanité. Il est cependant indispensable de répondre à deux questions préalables :

— Comment sera résolu le problème du développement ? Lorsque nous retournons à une ère où, comme le peuple juif, nous recevons la manne paradisiaque du ciel, lorsque nous ne faisons que consommer, comment nous développer ? Et si nous ne nous développons pas, comment pouvons-nous créer un politique-monde et nous emparer des multinationales qui, elles, se développent ? Le pouvoir est entre les mains des transnationales parce que le niveau de savoir dont elles disposent est maintes fois supérieur à celui dont jouissent ces sociétés sous-développées, voire supérieur à celui que les sociétés industrielles ont à leur service.

— Si l'on arrivait à maîtriser les transnationales, le but étant d'en faire le moyen de développement de quelques milliards d'hommes, cela n'implique-t-il pas que les rapports de domination soient auparavant brisés ? Nous savons que les multinationales, nées des flux de forces motrices dans le monde, préconsommement les forces motrices de l'avenir et ainsi le prédéterminent. Que faire alors pour que, si l'on veut mettre les transnationales à son service et les obliger à concourir à la satisfaction des besoins de la société mondiale, cela ne contribue pas à l'accélération du rythme de préconsommation des ressources et au renforcement de la prédétermination de l'avenir mondial ? La réponse à ces questions et la solution des problèmes soulevés sont fonction des deux dynamiques de la révolution et de l'unicité.

La révolution iranienne n'a pas eu lieu pour substituer un pouvoir à un autre. Ce n'est pas une organisation politique qui l'a fomentée dans le but de remplacer le régime du shah ; cette révolution voulait substituer la société au despotisme dominant. La participation de tout le peuple dans la révolution signifiait ceci : cette fois, le peuple se considérait responsable, en telle manière que c'est lui-même qui a pris totalement l'initiative dans le renversement du régime despotique du shah, et la substitution du régime. Cette révolution exprime, dans sa nature même, la dynamique révolutionnaire ; de ce fait, elle est mondiale. Dans les circonstances actuelles, la guerre, la violence et le terrorisme sont devenus à leur tour transnationaux, de telle sorte que les Etats, qu'ils soient grands ou petits, ne maîtrisent plus la situation. Répéter la révolution iranienne partout dans le monde, briser la résistance des structures despotiques dominantes en Iran et partout dans le monde, signifient

deux choses : rendre les systèmes sociaux dynamiques et, par suite, rendre possible la maîtrise des forces motrices, par conséquent, limiter la violence, ce qui débouche sur la maîtrise des transnationales.

Les systèmes sociaux et le système mondial ont arrêté de se transformer. Le dynamisme des transnationales est le résultat de cet arrêt, à son tour, il rend difficile la mise en mouvement des systèmes sociaux. Au point qu'aucun pays, qu'il soit grand ou petit, « développé » ou « en voie de développement », ne peut ni dynamiser le système social ni diriger les forces motrices du pays. La perpétuation de cet état de choses développe la production et la consommation de la violence au point que l'existence humaine et la vie entière sont désormais en danger de disparition. Amener à la conscience cette réalité ouvre le chemin de la révolution dans des zones du monde où la résistance de l'Etat dominé est plus faible pour des raisons internes et externes. Telle est l'explication de la révolution iranienne. Cette révolution est mondiale et, progressivement, les régimes despotiques dépendants sont en train de s'effondrer. Inadaptés à la mutation des transnationales et, par conséquent, privés de la protection de la métropole, les régimes despotiques sombrent sous la pression des peuples soulevés d'un seul élan. C'est le commencement de la mutation, non sa fin. Cette dynamique se situe au sein de tout un processus. En fait, la dynamique de la prise de conscience signifie qu'au niveau du monde, la mutation n'est ni déterminée ni tout à fait spontanée. La volonté y joue son rôle, un grand rôle. C'est pourquoi il faut amplement valoriser l'épanouissement de la prise de conscience collective. Si cette prise de conscience atteint un niveau plus élevé que la conscience qui s'accommode des despotismes ou même des « démocraties » dépendantes, la roue de la révolution (dans le sens de la dynamisation du système et de sa capacité à assimiler les forces motrices) se mettra en marche.

La mutation des systèmes sociaux et le changement du système mondial s'impliquent mutuellement ; l'évolution générale du monde se détournera alors de la violence qui exprime l'aggravation des rapports de domination pour s'orienter vers la conciliation, qui signifie le changement des rapports de domination et l'accès à l'indépendance. Telle est la dynamique de la vie, de la paix et de « l'équilibre nul ». La politique pétrolière iranienne du début de la révolution, à laquelle il est fait référence dans la deuxième thèse comme exemple du politique-monde qui maîtrisera les multinationales, exprime la dynamique de l'équilibre nul. A cette époque, la pression interne pour exporter l'énergie pétrolière en tant que force motrice avait fortement diminué. En revanche, la pression de l'opinion publique avait augmenté dans tous les pays pétroliers. La révolution iranienne, dans sa première période, est apparue comme l'une des révolutions les plus exportables et les moins dangereuses que l'histoire ait jamais connues. C'est pourquoi cette force motrice a alors échappé à la domination des multinationales et s'est mise au service d'un nouveau politique-monde dont l'engendrement a été favorisé par la révolution iranienne. Plus tard, la reconstitution du despotisme en Iran a été

Perte de sens de l'indépendance ?

le résultat de la convergence des pouvoirs dominants et des structures sociales despotiques héritées du régime du shah comme je l'ai montré dans *L'espérance trahie*. Bien qu'avec le coup d'Etat de 1981, l'exportation des forces motrices et de la violence (le pétrole, la guerre et la mise à son service d'une grande partie de la force de la jeunesse du pays, la fuite sans précédent des cerveaux et des capitaux) se soit substituée à l'exportation de la révolution, il a tout de même fallu cinq à six ans pour que les transnationales puissent compenser, grâce à 'a puissance mondiale de la métropole, le choc pétrolier par un contre-choc.

Les enseignements de cette expérience sont donc les suivants. Premièrement, jusqu'au moment où la pression intérieure pour exporter les forces motrices n'est pas inférieure à la capacité d'absorption des transnationales, celles-ci maîtrisent les sociétés. Deuxièmement, pour maîtriser les transnationales, il faut les priver de ce qui favorise leur apparition et leur développement, à savoir, l'exportation des forces motrices. Troisièmement, l'apparition d'un politique-monde qui puisse arracher la maîtrise des forces motrices des transnationales est tout à fait possible : l'expérience peut se répéter et se répète. Quatrièmement, du moment où les transnationales ne contrôlent plus ces forces, il ne leur est plus possible d'en reprendre la maîtrise. Autrement dit, si les pays dominés accèdent à l'indépendance et si, dans ce cas, la pression des forces motrices tend vers le zéro, le processus de neutralisation de la domination des transnationales devient irréversible.

Cette leçon de l'expérience iranienne permet de lire globalement les lignes principales du succès du développement au cours de cette étape de l'arrêt du système mondial, de la stagnation des systèmes sociaux, du développement générateur de mort des transnationales.

Leçons de l'expérience révolutionnaire iranienne

1) Le principe de l'inséparabilité de la liberté, de l'indépendance et de l'identité culturelle par le développement est la grande leçon qui se dégage de cette expérience. Elle nous enseigne que la mutation du système social est fonction du développement des vraies libertés. La liberté n'a pas de priorité par rapport à l'indépendance. Elle fait fondamentalement une avec elle. En réalité, le développement des véritables libertés rend le système social capable d'assimiler les forces motrices. Ainsi, le processus de développement des libertés est identique à celui de l'indépendance. Des expériences diverses dans les domaines politique, économique et culturel, ont mis en évidence le fait que le processus d'indépendance et le processus de libération des rapports de domination se développent parallèlement au processus d'épanouissement des libertés à l'intérieur des frontières.

Au cours de la révolution, l'indépendance, définie jusque-là sur la base de la contradiction avec l'extérieur, a pris le sens d'équilibre nul. Cette définition nouvelle de l'indépendance part de cette considération

que le processus de développement des libertés à l'intérieur du pays est lié au processus d'indépendance dans le monde, qu'il signifie la libération universelle des rapports de domination ; de même, hors des frontières, le principe de primauté d'une nation sur les autres n'est que du nationalisme datant de l'époque antérieure aux transnationales, il doit donc être remplacé par le principe de la non-primauté. Cette notion de l'indépendance est seule compatible avec un politique-monde apte à se réapproprier le sort de l'homme.

2) J'ai dit que la révolution iranienne paraissait l'une des révolutions les plus exportables. La politique mondiale que poursuivait la révolution était sa répétition partout dans le monde. Le coup d'Etat de juin 1981 a substitué l'exportation de la guerre, du terrorisme et de la violence à l'exportation de la révolution, il a ainsi retardé la répétition de la révolution. Alors que les remplaçants des régimes despotiques dépendants sont, tout au plus, des démocraties incolores, la révolution est la nécessité de notre temps et, dans ce sens, la révolution iranienne est la forme la plus adéquate de la révolution de notre époque. Les révolutions à venir se baseront sur cette expérience.

3) L'intransigeance face aux pouvoirs dominateurs (résiliation des contrats qui assujettissaient l'Iran au pouvoir des superpuissances, réalisation du programme d'indépendance monétaire et financière grâce au changement de la structure du budget, du commerce extérieur, du système bancaire, de la politique des crédits, des rapports au dollar, etc.) et la recherche de l'entente avec les dominés partout dans le monde, est une politique possible, elle est la voie qui permet de créer un politique-monde.

4) Le programme de développement doit être l'expression des quatre principes qui ont été mentionnés ci-dessus ; il est fondamentalement différent de programmes de développement qui ne sont que la reproduction des programmes des sociétés industrielles de l'ère nationaliste. Les résultats atteints dans les domaines économique et culturel, dans un laps de temps très court, témoignent qu'il est le seul programme de développement adapté à l'époque contemporaine ; il n'a pas conduit à l'échec ; sa réussite, au contraire, signifie que le talisman a été brisé.

On objectera que le coup d'Etat signifie par lui-même l'échec de ce programme. C'est une naïveté. Le coup d'Etat signifie la victoire d'un programme réussi. Au contraire d'autres programmes (Révolution blanche en Iran, baïsme en Irak et en Syrie, nassérisme et boudémienisme en Egypte et en Algérie, dictatures d'Amérique latine, qui prétendaient promouvoir le développement), notre programme n'a pas dans la pratique abouti au contraire de ce qu'on attendait. Un ensemble de faits et de documents témoignent que les forces sociales tendant à la généralisation du despotisme ont déployé tous leurs efforts avant tout pour mettre en échec le programme de développement. Ses tenants avaient pour mot d'ordre : il ne faut laisser Bani-Sadr et ses collègues réussir en aucun domaine. Malgré les obstacles qu'ils ont créé, malgré le blocus économique qu'a connu l'Iran, le programme a été un succès. La guerre a été

Perte de sens de l'indépendance ?

un fléau qui s'est surajouté aux obstacles internes et externes. Pourtant, comme c'était le peuple lui-même qui réalisait le programme de développement, comme sa conscience était élevée, ce programme n'est pas allé à l'échec ; loin de là ! il a inquiété les tenants du despotisme par l'irréversibilité du processus engagé de développement conçu comme recherche de l'identité par la production dans le sens extensif du terme. Cette recherche d'identité mettait fin à leur façon de concevoir l'identité : s'attacher au passé. C'est pourquoi, profitant de la guerre, utilisant le poids de Rhomeyni, adoptant une politique qui convenait aux attentes des puissances dominantes, ils ont entrepris le coup d'Etat. L'impasse totale dans laquelle se trouve le régime en ce sixième anniversaire du coup d'Etat est en elle-même preuve du succès de ce programme de développement. La fidélité à la révolution exigeait la présence libre et active du peuple sur la scène ; le programme de développement s'était réalisé dans un changement fondamental des rapports entre l'Etat et la nation, alors que, depuis le coup d'Etat, le peuple n'est présent sur la scène que passivement, est réduit à un suivisme aveugle face au despotisme. Tout comme à l'époque du shah, c'est aujourd'hui encore de l'Etat que la nation attend qu'il lui fournisse les nécessités de la vie quotidienne. La victoire de l'expérience des premières années de la révolution est ce changement dans les rapports entre l'Etat et la nation, c'est l'échec certain du régime despotique, par nécessité, dépendant du marché mondial et dominé par les transnationales.

5) La révolution était pour la paix à l'intérieur et à l'extérieur. Les forces politiques agents de la violence étaient contre la paix, et ont contraint à la guerre. On peut dire que, dès le premier jour, révolution et contre-révolution se sont rencontrées sur un terrain principal de conflit : la révolution était pour la production, car elle savait que le changement du système social, l'activation des forces motrices et, par conséquent, la diminution de la pression pour les exporter, la libération de la domination des transnationales sont fonction de l'activation des têtes et des mains dans les domaines économique, culturel, politique et social. La contre-révolution, c'est-à-dire l'ensemble des forces mues par l'idéologie du pouvoir, était pour la consommation. Les circonstances révolutionnaires leur étaient contraires et certaines de ces forces n'étaient pas elles-mêmes d'accord avec la reproduction des tendances à la consommation de l'époque du shah. En revanche, elles propageaient activement le principe de la passivité et du suivisme de la nation ; surtout, elles défendaient ardemment le recours à la violence. Le mollariat dominant s'est alors montré plus ardent qu'elles. L'expérience iranienne d'après la révolution montre que cette forme de consommation est cent fois plus destructrice.

J'étais contre la guerre interne et externe et j'ai tout fait pour l'éviter ; mais, pour des raisons exposées dans *L'espérance trahie*, je n'y suis pas parvenu. L'agression étrangère a été favorisée par un ensemble d'événements survenus à l'intérieur du pays. Le succès de ceux qui ont déclenché la guerre à l'intérieur et à l'extérieur est lié au fait que la

guerre et le terrorisme sont à leur tour devenus une industrie transnationale. Il n'était pas possible d'éviter la guerre par la politique nationale ; l'affaire des otages ainsi que l'action des tenants du despotisme ont isolé l'Iran et je n'ai pas pu empêcher le déclenchement de la guerre interne-externe par le biais du politique-monde. Cette expérience nous apprend que l'on ne peut créer un politique-monde en activant les peuples du monde si l'on ne réactive pas en même temps les transnationales et les puissances mondiales par la guerre et le terrorisme. Ce qui signifie que l'on ne doit pas créer, directement ou indirectement, les conditions propices à l'intervention et à l'action des puissances mondiales dans nos affaires.

J'étais et je suis toujours contre la guerre, dans la mesure où la guerre consolide doublement la domination des transnationales et des puissances mondiales : elle nous condamne à un nationalisme lésuet, inadapté aux réalités d'aujourd'hui, car les deux nations qui se combattent, de même que la zone directement ou indirectement impliquée dans la guerre, ne peuvent alors fonder un politique-monde pour parvenir au droit à s'auto-déterminer. La guerre par ailleurs augmente fortement la pression à l'exportation des forces motrices (forces humaines impliquées dans la guerre, pétrole, etc.). La guerre, par conséquent, rend actives les transnationales, passifs, soumis, dépendants les dominés. Le choc et le contre-choc pétroliers sont les conséquences de deux politiques opposées. Aujourd'hui, l'O.P.E.P., le marché du pétrole, le pouvoir de décision sur la quantité de pétrole produit, les pétro-dollars, les investissements et les marchés des pays pétroliers sont entre les mains des transnationales ; depuis la révolution iranienne, une seule chose a changé ; la production du pétrole a augmenté en dehors de la zone de l'O.P.E.P. et celle-ci ne peut adapter la quantité produite à la capacité d'absorption du marché, pour des raisons que l'on connaît, essentiellement en raison des oppositions violentes de ses membres. Le pouvoir de décision acquis par l'O.P.E.P. lui a ainsi échappé au profit des transnationales et des puissances mondiales.

Un grain de savoir et d'intelligence suffit pour comprendre que la continuation de la guerre sur les frontières et du despotisme généralisé à l'intérieur, accroît au maximum la pression à l'exportation des forces motrices, contribuant ainsi à l'élargissement des complots dans le monde. Dans les conditions actuelles, la domination des transnationales est le plus grand complot, qui ne sera déjoué qu'avec la paix et la plus grande limitation de leur action.

6) La révolution iranienne a encore révélé autre chose qui jusque là n'avait pas été mis en évidence : le processus des forces motrices dans le monde impose sa propre idéologie. Dans ses formes diverses, dans ses tendances de droite et de gauche, cette idéologie est celle du pouvoir. L'Occident n'a pas pu engendrer une autre idéologie parce qu'il a joué le rôle de centre dans les rapports de domination ; dans leurs jeux sur la priorité ou non-priorité des principes d'indépendance, de liberté, de religion, de changement social, les intellectuels du tiers monde n'ont en

Perte de sens de l'indépendance ?

fait poursuivi d'autre but que de concevoir des idéologies et organisations de prise de pouvoir. Les transnationales politiques sont aussi une réalité de notre temps. Partout, elles substituent le pouvoir, en tant que but, à la liberté. En présence de ces transnationales, il est devenu extrêmement difficile de créer un politique-monde. Trois tendances politiques transnationales dominaient la scène politique iranienne. L'expérience iranienne post-révolutionnaire nous enseigne que le premier pas, essentiel à franchir, est de chasser ces transnationales-là de la scène politique ; cela ne peut se faire que si l'on développe l'idéologie de la liberté, si on la substitue à l'idéologie du pouvoir. Le problème des tendances politiques transnationales est beaucoup plus complexe que celui des rapports entre l'Etat et la nation. Elles ont tellement monopolisé le champ idéologique que la tâche la plus difficile de notre temps est d'arriver à la briser partout dans le monde. La révolution iranienne, dans son tréfonds, s'est dressée contre ces tendances ; elle voulait substituer la « transnationale de la liberté » à la « transnationale du pouvoir ». Les intellectuels qui prônaient l'idéologie de la liberté, constituaient une très petite minorité dans l'ensemble de l'intelligentsia ancienne ou moderne (clercs et intellectuels formés par les études modernes). La majorité des intellectuels n'a pas voulu reconnaître comme politique le problème des rapports entre tendances politiques sur les intellectuels. De ce point de vue aussi, ils étaient bien en arrière sur les intellectuels des démocraties bourgeoises de l'Occident : en Occident, le pouvoir créateur de mort a laissé la place au pouvoir organisateur de la vie. Dans les sociétés dominées, le fond de l'action reste toujours la neutralisation de toute force motrice par l'élimination ou l'exportation. Le pouvoir y demeure donc créateur de mort et, en conséquence, despotique. L'expérience de la révolution nous dit que l'intellectuel dans son vrai sens, c'est-à-dire l'intellectuel (minoritaire) partisan de la liberté, est une lumière dans l'obscurité. A deux conditions cependant :

— Il ne doit se soumettre à la majorité qui a pris parti pour le pouvoir, ni en s'intégrant à elle, ni en baissant les bras. Il doit aller d'une expérience à une autre pour entraîner la majorité des intellectuels à choisir entre la liberté et le retrait de la scène politique.

— Il ne doit pas se séparer du peuple, il doit faire de la présence active et libre du peuple sur la scène la condition nécessaire de son propre développement.

Le développement d'un politique-monde exige cette présence et ce développement.

Fin du national ?
Peuples méditerranéens n° 35-36
avril-sept. 1986

LES DEBOIRES DU NOUVEL ORDRE ECONOMIQUE INTERNATIONAL ET LA TRANSNATIONALITE ECONOMIQUE

Serge LATOUCHE

« Une triste réalité, de merveilleuses perspectives,
la possibilité (sinon la probabilité) d'un dénouement
tragique. »

Don Helder Camara (Montreux 1970) *

Le transnational est sans doute la forme, ou plus exactement « l'informe » (l'absence de forme), de cette nouvelle socialité dans laquelle se débat déjà le monde actuel. Certes, nous n'en sommes conscients que très partiellement tant sont nombreux les éléments de l'ordre national-étatique qui subsistent. Ceux-ci pèsent sur nos formes de pensée plus encore que sur les formes du réel. En outre, le règne du transnational s'annonce comme celui d'un *désordre* et nous ne sommes pas outillés pour penser un tel chaos en son commencement.

Aborder le « transnational » à partir des déboires du Nouvel ordre économique international et de la « transnationalité » économique n'est sûrement pas la seule façon de le faire, ni même la meilleure. Ceci aboutit sans doute à privilégier une fois de plus cette « sphère » de la réalité sociale, l'économie, dont la prépondérance a marqué notre époque. Si l'on a encensé son triomphe et constaté avec horreur ou jubilation son

* Cité par James Grant in *Le mythe du développement*, p. 61, dirigé par Candido Mendès, Le Seuil, 1977.

caractère dominant ou déterminant, on s'est bien gardé de s'interroger sur sa signification. Pourtant, l'économiste, même s'il est aussi philosophe ne peut manquer d'être frappé du fait que c'est encore à l'économie que l'on s'attache pour penser une recomposition du monde en crise : *le Nouvel ordre économique*. Que la crise de l'ordre national-étatique ne soit pas dans ses causes et ses effets plus économique que politique ou culturelle, nous en sommes profondément convaincus. Hannah Arendt a pu naguère penser le déclin de l'ordre national-étatique sans faire véritablement référence à la transnationalité économique¹. Il est vrai que l'annonce de la fin d'un monde vers 1880 était peut-être un peu prématurée. L'insuffisance de son analyse, par ailleurs remarquable, tient à la faiblesse de son « dispositif » économique. Toutefois, les causes et les effets du désordre en gestation, seraient-elles d'essence économique, resterait encore à penser ce que cela peut bien signifier ; car enfin, l'économique n'est rien moins qu'apodictique (évidente de soi).

Nous ne proposons dans cet essai que l'examen d'un tout petit aspect de la question à travers un rapide survol de l'avènement et des déboires du N.O.E.I. et cette première réflexion sur la nationalité et la transnationalité économique.

1. *L'avènement juridique du Nouvel ordre économique international*

Tout commence et tout finit le 1^{er} mai 1974. Tout commence, car l'adoption ce jour-là par l'assemblée spéciale extraordinaire des Nations-Unies de la déclaration pour l'instauration du N.O.E.I. constitue en quelque sorte le point de départ de l'extraordinaire fortune du concept. Il s'agit bien sûr aussi dans l'intention des promoteurs de l'affaire du commencement d'un fonctionnement nouveau des rapports entre les nations, et singulièrement, entre nations développées et pays en voie de développement. Quel que soit le caractère illusoire de cette ambition, il s'agit donc de la date symbolique du démarrage d'un grand processus de désenchantement et de désillusion...

Ainsi, tout finit le 1^{er} mai 1974, car la déclaration adoptée ce jour-là à l'unanimité est le point culminant, et l'ultime percée de l'irrésistible montée du Tiers-Monde dans l'enceinte des Nations-Unies. Ce mouvement de montée en puissance a commencé avec les débuts de la décolonisation, s'affirme en 1955 à Bandung, et se renforce d'année en année avec l'entrée de nouveaux Etats. 1974 constitue aussi la plus belle réussite du Tiers-Monde avec le quadruplement du prix du pétrole. Toutefois, ce succès traduit moins l'instauration d'un nouvel ordre que le triomphe provisoire d'un autre rapport de force. Aussitôt après commencera le déclin... Après, en effet, viennent le temps de l'éclatement du Tiers-Monde, le temps du *backlash* anti-tiersmondiste et peut-être le début de « la fin de la société des nations »².

La déclaration concernant l'instauration d'un N.O.E.I., formant la résolution 3201 de l'O.N.U. a été adoptée selon la procédure dite du

consensus, c'est-à-dire sans vote explicite, et donc sans opposition. Le programme d'action dont elle est assortie et qui constitue la résolution 3202 a été adopté en même temps. Ce programme contient dix sections. La section VI s'intitule « Charte des droits et devoirs économiques des Etats ». Malheureusement, comme le texte n'en est pas prêt, il est prévu qu'elle sera annexée ultérieurement. Elle sera effectivement adoptée, non sans mal, le 12 décembre 1974 comme résolution 3281 par 100 voix pour, 6 contre et 10 abstentions. Seulement, les 16 voix manquantes correspondent à l'ensemble des pays industriels ; elles s'avèreront peser plus que les 100 autres ensemble. Les Etats-Unis, la République fédérale allemande, le Royaume-Uni, sont contre ; la France et le Japon s'abstiennent...

A la Conférence de Paris en décembre 1975, les pays du Centre manifestent une mauvaise volonté flagrante pour accroître l'aide au Tiers-Monde. On se contente de sauver les apparences en réaffirmant la nécessité d'un dialogue Nord-Sud. La conférence de la CNUCED de Lima, la même année, préconise une série de mesures pour concrétiser le changement des règles du jeu économique. La plus significative est sans doute celle qui prévoit que 25 % de la production industrielle seront réservés aux pays du Tiers-Monde à la fin du siècle. On s'en doute, il ne s'agissait que de vœux pieux.

Point de départ ou point d'aboutissement, le N.O.E.I. est intéressant par l'état d'esprit qu'il manifeste. Rien n'est nouveau dans l'idéologie qu'il révèle, sinon qu'est réclamée dans les faits la réalisation de ce qui inspirait l'ordre « inter-national étatique » dans l'imaginaire. Telle qu'elle transparaît à travers les textes, la justification du nouvel ordre est facile à reconstituer. Il repose sur la notion de « communauté internationale » laquelle est basée sur une « fraternité planétaire ». Un contrat entre égaux est ainsi appelé à remplacer la domination des forts. De nouvelles règles équitables présideraient dès lors au partage du « patrimoine commun de l'humanité ». La reconnaissance des indépendances juridiques des Etats du Tiers-Monde se trouve ainsi complétée par une déclaration de la volonté d'*indépendance économique* sous la forme d'une proclamation solennelle d'un *droit au développement*.

2. Les origines et les sources du N.O.E.I

Aboutissement de la montée en puissance du Tiers-Monde, la déclaration pour le N.O.E.I. est le résultat d'un double mouvement : mouvement dans les faits, c'est la décolonisation effective, mouvement dans les idées, c'est la constitution de l'idéologie du nouvel ordre. Les deux mouvements se repèrent plus ou moins bien à travers les proclamations juridiques et fusionnent finalement dans la revendication de plus en plus systématique pour l'indépendance économique et le développement.

On peut faire remonter l'origine des notions morales et juridiques du N.O.E.I. aux travaux de la S.D.N. (la Société des nations). Dans une

optique certes paternaliste, celle-ci s'était déjà préoccupée de développement. Il s'agissait alors moins d'un *droit* pour les pays alors colonisés ou semi-colonisés que d'un *devoir*, exclusivement moral, pour les puissances riches, et même un peu plus pour les Etats industrialisés qui s'étaient vus confier (on sait dans quelles âpres conditions...) la tutelle des peuples « mineurs » et « non encore capables de se diriger eux-mêmes dans les conditions particulièrement difficiles du monde moderne ». L'article 22 de la Charte du 28 juin 1919 proclame : « le bien-être et le développement de ces peuples forment une mission sacrée de civilisation ». Le mouvement qui se dessine après la Deuxième Guerre mondiale et qui aboutit à la déclaration du N.O.E.I. est pour partie celui d'une revendication d'un droit de la part des Etats nouvellement indépendants. Les pays anciennement colonisés se posent volontiers en victimes de l'impérialisme. Pourtant l'attitude de la communauté internationale dans son ensemble marque plus un prolongement du paternalisme antérieur qu'une véritable rupture. De là proviennent nombre d'ambiguïtés dans ce qui est « nouveau » dans l'ordre mondial...

La charte des Nations-Unies adoptée à San Francisco en 1945 se fonde sur « la conscience universelle ». Elle reconnaît le principe de l'indépendance politique des Etats membres (article 1 § 2) et le droit à la légitime défense en son article 51. Elle est discrète sur les droits économiques. L'évocation dans son préambule de la volonté de « recourir aux institutions internationales pour favoriser le progrès économique et social de tous les peuples » est dans la ligne de la S.D.N. L'article deux, § 1, pose le droit des Etats sur les richesses naturelles. Cela n'empêchera pas en 1953 l'organisation du coup d'Etat en Iran après la décision de Mossadegh de nationaliser l'Anglo-Iranian Petroleum Company. L'article 55 de la charte précise enfin : « Les Nations-Unies favoriseront le relèvement des niveaux de vie, le plein emploi et les conditions de progrès et de développement dans l'ordre économique et social. »

De 1948 à 1973 une série de dates ponctuent les deux mouvements convergents signalés.

Fin des années cinquante : l'assemblée des Nations-Unies adopte la résolution 1514 sur l'octroi de l'indépendance aux pays et peuples coloniaux. C'est le coup d'envoi à la décolonisation massive et le début de la « tiers-mondisation » de l'O.N.U. Chaque indépendance est immédiatement suivie de l'entrée d'un nouveau membre à l'O.N.U.

La montée de l'idéologie du développement couvre la contradiction entre les aspirations du Tiers-Monde et les intérêts des pays du Centre industriel. On passe ainsi de l'assistance technique paternaliste octroyée par les riches à l'exigence d'un développement.

Les institutions pour le développement iront en se multipliant :

- en février 1948, création de la CEPAL (Commission économique pour l'Amérique latine) ;
- décembre 1948 : deux résolutions autorisent l'O.N.U. à organiser un programme d'assistance technique ;
- 1960 : création de l'A.I.D.

Dans l'ordre « symbolique », retenons :

1963 : apparition de la notion de « communauté internationale » dans une déclaration sur l'utilisation de l'espace extra-atmosphérique.

1964 : la formule « Nouvel ordre économique international » se trouve dans un document de la F.A.O.³.

1968 : l'idée de « patrimoine commun de l'humanité » apparaît, pour la première fois dans une convention sur le droit des traités signée à Vienne. Elle sera appliquée en 1970 aux fonds marins.

Dans les signes plus tangibles de la montée en puissance du Tiers-Monde sur la scène internationale, notons :

— Septembre 1960 : la création de l'OPEP.

— 1964 : réunion à Genève de la première CNUCED.

— 1967 : Charte d'Alger. Les P.V.D. adoptent un programme d'action préparatoire à la 2^e CNUCED qui se tiendra à New-Delhi en 1968.

— 1970 : Conférence de l'OPEP à Caracas. Une augmentation des prix du pétrole est décidée ; celle-ci se fera en 1971-72 avec les accords de Téhéran et de Genève.

— 1972 : réunion de la 3^e CNUCED à Santiago du Chili. Elle décide de l'élaboration d'une charte des droits et devoirs économiques des Etats à la suggestion du président du Mexique, Louis Echeverria.

— 1973 : 4^e Sommet des Non-Alignés à Alger. Dans la déclaration finale, on parle pour la première fois d'une revendication pour un N.O.E.I. A l'initiative du président Boumédiène, les grands problèmes économiques mondiaux sont abordés. Ceci est tout à fait nouveau dans des réunions du Tiers-Monde ; on ne parle plus seulement de politique, d'autant que la décolonisation est pratiquement achevée, on discute monnaie, fonds marins, population. Cela traduit aussi le fait qu'on ne se laisse plus mystifier par les rapports formels et les reconnaissances de droits vides de contenu économique. L'économique devient ainsi l'objet d'une politique internationale, un enjeu et un terrain d'affrontement. L'aboutissement en est la proclamation du *droit au développement*.

Cette proclamation elle-même a été précédée d'un commencement de réalisation puisque dès 1960 l'O.N.U. décide une première décennie du développement. Avant même que l'on décide d'une seconde puis d'une troisième décennie du développement, tout un chacun pouvait faire avec Georges Balandier un constat désabusé :

« ... les dix années qui viennent de passer, écrit-il, avaient été placées sous le signe du développement ; elles n'apparaissent plus aujourd'hui que comme la décennie de la déception pour des raisons qui tiennent aux faits, aux incertitudes idéologiques, aux insuffisances théoriques⁴. »

L'objectif était d'obtenir un taux de croissance annuel pour les pays en voie de développement de 5 % ; taux qui sera porté à 6 % pour la deuxième décennie.

3. *L'explosion du nouvel ordre*

Le succès de l'expression a été immédiat et prodigieux. Dès 1975, à Lima, on a préconisé un « nouvel ordre technologique international ». Par la suite, on a vu surgir un nouvel ordre de la culture, un nouvel ordre de la formation, un nouvel ordre de la santé. Le nouvel ordre culturel résulte de la résolution adoptée à la conférence générale de l'UNESCO le 23 novembre 1978 et portant « contribution de l'UNESCO à l'instauration d'un nouvel ordre économique international ». Le nouvel ordre de l'information fut adopté à Belgrade le 24 novembre 1979 par la résolution de la Conférence générale de l'UNESCO sur le Nouvel ordre économique mondial de l'information et de la communication et programme d'action de la deuxième conférence du pool des agences de presse des pays non alignés. Le nouvel ordre de la santé résulte de la résolution 3643 adoptée par l'O.N.U. en 1981 portant « stratégie mondiale de la santé pour tous d'ici l'an 2000 ». Le nouvel ordre s'étend à tous les domaines de la démographie à l'environnement. Le plan d'action sur la population adoptée par la conférence mondiale de la population réunie sous les auspices de l'O.N.U. à Bucarest le 31 août 1974 apparaît après coup comme instaurant un nouvel ordre démographique.

Dans le même temps, les conférences et les réunions qui se sont tenues depuis 1975 se sont surtout révélées impuissantes à faire progresser dans les faits le N.O.E.I. Les P.V.D. se sont heurtés d'abord au mauvais vouloir des pays riches, puis de plus en plus à leurs propres divisions. Une troisième décennie du développement a bien été décidée à partir de janvier 1981, mais ce n'est plus qu'un rituel totalement vide...

On a aussi assisté à l'échec du droit *au* développement, conséquence de l'inconsistance du droit *du* développement. Ce droit essentiellement normatif et finalisé se heurte comme la plus grande partie du droit économique à l'absence de sanction ou à l'impossibilité de les mettre en œuvre. Il vise à réaliser le N.O.E.I. par l'instauration de nouvelles règles du jeu économique. Il se heurte surtout à l'impossibilité de donner un contenu positif au développement. Lancée de façon un peu démagogique par André Philip à la première CNUCED (1964), l'expression a été reprise dès 1965 par des juristes. La construction juridique de Michel Virally et Maurice Flory⁵ est hypothéquée par le présupposé d'une *théorie scientifique de la croissance économique*.

Le Développement est un processus et non un état, sa dynamique est transnationale, ses effets sont difficilement contrôlables. Son « enfermement » juridique comme celui de l'*indépendance économique* et de la *nationalité économique* relève de la métaphore et du désir. Il est aussi peu susceptible d'effets que la proclamation d'un droit à une histoire prestigieuse, ou à la reconnaissance d'une supériorité culturelle, voire même d'un droit à la révolution. Le droit du développement ne peut avoir un commencement de réalisation qu'en allant à l'encontre des principes juridiques de l'ordre politique actuel, puisqu'il ne peut se réaliser qu'en

allant à l'encontre de la liberté du commerce, de la non-ingérence, de l'égalité, et de la souveraineté des Etats.

Concrètement, faute de pouvoir donner une consistance à ce Droit au développement, le droit du développement se limite à la parution de manuels. Les auteurs donnent ce titre nouveau à un produit qui au fil des éditions et rééditions successives s'est appelé sans grand changement : Droit colonial, Droit d'Outre-Mer, Droit de la Coopération.

L'inconsistance juridique tient bien évidemment à des raisons extérieures aux techniques du droit et qui sont les contradictions du fonctionnement de l'économie mondiale⁶.

4. L'unanimité pour un nouveau contrat social ?

Le Tiers-Monde, a-t-on dit, a plus de pouvoir sur les mots que sur les choses, plus d'aptitude à faire voter des résolutions à l'O.N.U. qu'à les faire exécuter⁷. Le Nouvel ordre économique international en est une nouvelle illustration flagrante. Adopté dans l'enthousiasme et avec une rare unanimité, il était lettre morte avant que l'encre en soit sèche...

Tout n'est pourtant pas qu'illusion mystificatrice dans cette affaire. Et même, à supposer qu'il ne s'agisse que d'un instrument idéologique, il a, en tant que tel, pertinence et consistance. Reste à expliquer le mystère de l'unanimité. Les raisons du consensus ne peuvent être les mêmes pour les pays de la périphérie et pour ceux du Centre. Même si les pays industrialisés pensaient que l'application du nouvel ordre était impossible, improbable, et en tout cas irréaliste, est-ce seulement la démagogie et un cynisme lâche et dangereux qui les a poussés à faire cette concession fracassante au groupe des 77, tout en sachant qu'elle serait purement verbale ? Certes, l'adoption était assortie de réserves. Cellès des Etats-Unis en particulier vident les résolutions de l'essentiel de leur substance. Néanmoins, il reste la reconnaissance du principe, et ce n'est pas rien. Force est de constater que si l'enjeu n'était pas le même pour les pays du centre et pour ceux de la périphérie, il n'était pas nul pour les premiers. En outre, centre et périphérie partagent un certain nombre de principes communs et croient en un certain nombre de mythes identiques. Ceci rendait possible l'expression d'une aspiration universelle, fût-elle illusoire.

L'enjeu de l'ordre nouveau n'est bien sûr pas le même pour la périphérie et pour le centre. Pour les pays du Tiers-Monde, il s'agit de négocier un nouveau contrat. Ceci est d'abord la reconnaissance par tous que l'ordre est contractuel. La situation antérieure apparaît *ipso facto* soit comme un ordre reposant sur la seule force, soit comme un contrat imposé (l'ordre colonial ou néo-colonial). Cette pleine reconnaissance du pouvoir de négocier devrait déboucher dans l'idée des promoteurs sur une redistribution des cartes, quelque chose comme « une nouvelle donne ». Si le résultat dépend du rapport de force, il ne sera pas obtenu par un coup de force. En prenant conscience de sa force, le Tiers-Monde

se pense capable d'infléchir les règles du jeu économique mondial. Sa force politique largement démontrée par la décolonisation doit se prolonger sur le terrain économique qui est le véritable enjeu du politique au XX^e siècle.

« La vérité, déclarait Boutéflika au comité de coordination des non-alignés à Alger le 19 mars 1974, c'est que le dialogue entre Tiers-Monde et les pays industrialisés ne dépend ni des sentiments altruistes ni des protestations d'amitiés idéologiques mais de l'évolution réelle des rapports de force à l'échelle internationale entre les pays exploités et les pays exploiters. »

L'objectif du nouvel ordre est ce qu'on pourrait appeler la *décolonisation économique*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'indépendance économique et l'accès à la « nationalité économique ».

Assez curieusement, un nouvel ordre était aussi désiré par les pays du centre. Les arrière-pensées en sont, on s'en doute, différentes. La crise économique qui sévit depuis 1973 et qui sous certains aspects menace d'être longue, amène les Etats industrialisés à chercher une issue vers la périphérie. L'industrialisation du Tiers-Monde, favorisée par les pétrodollars, peut fournir aux pays développés de nouveaux débouchés. Les firmes géantes voient dans l'espace du Sud de nouvelles possibilités d'accumulation. En tout état de cause, une certaine stabilité est souhaitée. L'ordre nouveau pour différent qu'il soit permettra au moins d'assurer la sécurité des approvisionnements, garantir les investissements, et la définition de prix « raisonnables ». Les temps étant ce qu'ils sont, un ordre contractuel est préférable à une domination contestée, surtout si l'on détient encore des cartes maîtresses dans son jeu. Le secrétaire des Nations-Unies de l'époque, Kurt Waldheim, résumait parfaitement cet état d'âme lorsqu'il déclarait en 1975 :

« La critique contre l'ordre économique du passé résultait de ce qu'il fonctionnait en faveur des riches contre les pauvres ; aujourd'hui, on ne peut même plus dire qu'il fonctionne bien en faveur des riches. Ceci est une raison supplémentaire pour l'élaboration d'un N.O.E.I. »

Ce qui a permis à ce souhait universel mais contradictoire de trouver une expression littéraire susceptible d'un consensus, c'est l'adhésion de tous à un certain nombre de principes et de mythes communs. Les trois présumés les plus importants sont les suivants :

1) La croyance dans la nécessité d'une *interdépendance* des économies. C'est un point sur lequel la déclaration insiste. Personne ne conçoit de faire son salut tout seul, même si ce que chacun attend de l'autre paraît difficilement compatible avec ce que ce dernier attend de lui.

2) La croyance au postulat de l'*harmonie des intérêts*. La déclaration se fonde explicitement sur l'idée de « l'intérêt commun ». Elle précise dans le point 3 :

« qu'il existe une corrélation étroite entre la prospérité des pays développés et la croissance et le développement des pays en voie de développement et que la prospérité de la communauté internationale dans son ensemble est liée à la prospérité de ses éléments constitutifs. »

Ce postulat qui est une forme moderne et mondiale de la main invisible d'Adam Smith, se retrouve aussi bien dans les propositions de Willy Brandt pour un « keynésianisme à l'échelle mondiale » que dans les thérapeutiques villipendées du F.M.I. Il n'est guère de croyance aussi universellement partagée et si peu fondée. Il n'est certes rien qui ne soit plus désirable...

3) La communion dans ce qu'il faut bien appeler les mythes du progrès, de la technique, de l'industrialisation, du développement. C'est-à-dire une vision commune du destin de l'homme reposant sur des pré-supposés métaphysiques, sans que ces croyances soient questionnées sur leur cohérence et leur pertinence.

Le consensus idéologique s'explique aussi par le rôle non négligeable joué par l'Eglise en tant que puissance spirituelle et morale mais aussi en tant que membre de la communauté des Etats. L'Eglise a influencé par divers canaux les propositions du Tiers-Monde jusque dans les formules et les expressions ; elle a surtout servi de courroie de transmission et d'agence de propagande des aspirations des pays en développement jusque dans ses revendications « tiers-mondistes ». Dans la mesure où aspirations et revendications étaient conformes au message évangélique, elle a contribué à les faire « passer » dans les opinions publiques des pays du Centre. Dès 1964, au Concile de Vatican II, l'Eglise préconise l'édification d'un « véritable ordre économique mondial ».

Dans un chapitre intitulé « La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des Nations » (Vatican II 1965), il est dit :

« Au moment où se développent les liens d'une étroite dépendance entre tous les citoyens et tous les peuples de la terre, une recherche adéquate et une réalisation plus efficace du bien commun universel exigent dès maintenant que la communauté des nations s'organise selon un *ordre* qui corresponde aux tâches actuelles, principalement en ce qui concerne ces nombreuses régions souffrant encore d'une disette intolérable. »

De « profondes modifications dans les coutumes du commerce mondial » sont réclamées dans le document « L'Eglise dans le monde de ce temps ».

Ceci est le résultat des interventions nombreuses du Vatican à la CNUCED et de son premier représentant, le R.P. Lebret. Depuis 1962, en effet, le Vatican est membre à part entière de la CNUCED, les prises de parole de ses représentants successifs sont très écoutées. L'œcuménisme ecclésial a certainement joué considérablement en faveur de ce consensus idéologique⁸.

Nationalité et transnationalité économique

L'ordre ancien était un ordre *national-étatique* et *inter-national étatique*. Nous voulons dire par là qu'il reposait au niveau des membres sur l'Etat-nation et que l'ensemble formait une *société des nations*. Ce concert des nations n'était en fait joué que par quelques virtuoses, les vieux Etats-nations formés du XVI^e au XIX^e siècles. Ceux-ci se trouvaient être aussi les seuls pays industrialisés. Le reste constituait une périphérie pour ce club restreint (colonies, semi-colonies, sphères d'influence, territoires sans Etat à la merci du premier planteur de drapeau...). On a longuement analysé les caractères de l'Etat-nation. Ce fut l'objet privilégié et quasi-exclusif de la science politique depuis Machiavel. Mais on s'est très peu avisé de la consistance économique de l'Etat-nation. Ceci est étonnant car un Etat-nation sans économie nationale est une simple coquille vide, un cadre juridico-institutionnel. Toutefois, ce paradoxe s'explique du fait que les Etats-nations occidentaux se sont mis en place en même temps que se développaient des économies industrielles fortes. L'intendance suivait sans avoir besoin d'être vraiment pensée. Il n'en est plus de même aujourd'hui. La société des nations, par l'admission à l'O.N.U. d'innombrables nouveaux Etats-nations, s'est trouvée encombrée d'une foule de ces « coquilles vides ». L'octroi du statut juridico-institutionnel d'Etat à des territoires découpés arbitrairement, sans économies nationales et avec mission de construire des nations, pose le problème de la consistance d'une « économie nationale ». Il apparaît alors que l'ordre nouveau est encore un ordre *national-étatique* et *inter-national-étatique*. Mais étant *nationalitaire* plus que *national*, la nation n'ayant ni existence économique, ni consistance culturelle, un tel ordre est-il possible ?

1. La nationalité économique

Expérience étant faite après quelques années d'indépendance formelle par les pays du Tiers-Monde que la reconnaissance juridique du statut d'Etat-nation n'apportait ni prospérité économique ni puissance politique véritable, la revendication pour le N.O.E.I. apparaît comme la poursuite du combat anti-colonial pour arracher « l'indépendance économique », promouvoir la décolonisation économique et se voir reconnaître la *nationalité économique*.

Brigitte Stern le remarque bien, il s'agit avant tout d'une « prise de conscience nouvelle de l'importance primordiale de l'économie ». « Le problème majeur de cette fin de siècle est l'établissement d'un nouvel ordre *économique* international, et pas simplement celui d'un nouveau système de relations internationales ¹⁰ ». Aspiration parfaitement légitime et dont il est facile de comprendre l'émergence. Mais que signifie-t-elle au juste ?

Force est de constater que ni les politologues, ni les économistes ne nous sont d'un grand secours pour cerner le contenu de la « nationalité économique ». Les premiers parce que l'économie n'est pas leur objet, les seconds parce que le national n'est point le leur. Les politologues n'ont jamais saisi l'économie que par le petit côté de la question. L'économie se ramène volontiers à l'éconamat. De Machiavel à de Gaulle, la chose économique, tout nerf de la guerre qu'elle soit, se résume à l'intendance. L'économie nationale se réduit volontiers à l'économie publique et aux finances du prince. Le « faites-moi de la bonne politique, je vous ferai de la bonne finance » du baron Louis, résume l'affaire. Que la vitalité économique d'une aire géographique soit la condition d'émergence d'un Etat-nation est une idée largement étrangère aux politiques (politologues et politiciens). Cela offenserait la majesté de leur domaine...

De leur côté, les économistes ne rencontrent pas vraiment la nation dans leurs analyses. Le niveau d'abstraction où se situe la réflexion économique fondamentale passe au-dessus de l'inscription territoriale et historique des entités en cause. Le libéralisme est hostile à toute frontière, le capital n'a pas de patrie. Les mécanismes de l'économie ignorent et *doivent* ignorer toute interférence de politique.

Ainsi, la « nationalité économique » est un objet hors du champ de la réflexion scientifique parce que nécessairement commun aux deux disciplines et de ce fait *non perçu* par elles.

Certes, les économistes n'ont pas à ce point ignoré le réel qu'ils ne se soient aperçus de l'existence de l'espace et des nations, mais leurs analyses n'ont pas vraiment débouché sur une définition satisfaisante de la nationalité économique. L'économie spatiale a développé surtout une analyse de la localisation des activités économiques, et la politique économique, du mercantilisme à la politique industrielle en passant par le protectionnisme de List, est essentiellement normative.

Malgré son inconstance, l'idée de nationalité économique possède donc une longue histoire. Cette idée est pleinement présente aux origines mêmes de l'Etat-nation. Elle émerge nettement dans le mercantilisme. Tous les pays qui ont eu à lutter contre l'hégémonie économique d'un Etat étranger dans lequel s'incarnait plus ou moins le centre du capitalisme mondial, ont été saisis par le « nationalisme économique ». Or, selon la leçon de Wallerstein, l'hégémonie économique est une situation éminemment fragile, qu'il s'agisse de celle de la Hollande, de l'Angleterre ou des Etats-Unis ¹¹. Tous les pays ont donc été tentés et touchés par le « nationalisme économique » à l'époque moderne. Les Allemands ont sans doute particulièrement enrichi son idéologie. L'échec de l'Allemagne

à constituer un Etat moderne a contribué à exacerber le nationalisme. Le caméralisme, forme allemande du mercantilisme, s'est prolongé pratiquement jusqu'au XIX^e siècle. L'Etat commercial fermé de Fichte (1800) s'inscrit dans cette tradition. Les sciences sociales étaient en Allemagne des *Staatwissenschaften* (mot à mot : des « sciences de l'Etat »). Karl Bücher dans sa conception historique de l'économie, met la *Volkswirtschaft* (« économie nationale ») comme terme de l'évolution historique. Il s'agit de la troisième et ultime étape du développement économique après la *geschlossenenhaushalt* (« l'économie domestique fermée »), et la *stadtwirtschaft* (« l'économie urbaine ») ¹².

Cette économie nationale reste un souhait et un objectif. Ceux d'une nation riche et prospère. C'est le devoir de l'Etat de réaliser ce projet et ceci est considéré comme possible.

Il faut attendre François Perroux pour voir une définition plus consistante de la « nationalité économique ».

« Economiquement, écrit-il, la nation est un groupe d'entreprises et de ménages coordonnés et abrités par un centre qui détient le monopole de la puissance publique, c'est-à-dire l'Etat. Entre les parties constituantes s'établissent des relations particulières qui les rendent complémentaires ¹³. »

La contingence et le volontarisme s'équilibrent harmonieusement dans cette définition. Les Etats-nations qui ont réussi entre le XVI^e et le XIX^e siècles ont été sans doute des ensembles d'agents économiques dynamiques relativement interdépendants, « abrités » par l'Etat et bien d'autres circonstances (comme les difficultés de communication et les dotations naturelles). Toutefois, la consistance la plus rigoureuse du concept de la nationalité économique me semble avoir été fournie par le spectacle qu'ont donné les principales économies occidentales entre 1950 et 1980. Là est vraiment né le « modèle » envié par le Tiers-Monde, celui des économies développées. Ces Etats-nations respectables, et combien respectés, ont non seulement un territoire reconnu et une indépendance juridique, ils ont aussi une *économie nationale*. Celle-ci se caractérise par une *interdépendance* très forte entre les branches économiques situées sur le territoire national. Les interrelations complémentaires entre les agents économiques nationaux sont très denses. On peut même donner une illustration rigoureuse du degré d'*intégration* économique de l'Etat-nation grâce à un instrument statistique et économique mis au point pendant la même période : le *tableau des échanges inter-industriels* et son dérivé, la matrice des coefficients techniques de production dite encore matrice inputs/outputs de Wassili Léontieff. Plus la matrice est « noire » — autrement dit plus les coefficients sont présents et élevés — plus l'économie nationale a de consistance ; elle est *auto-centrée*.

Plus la matrice est « blanche » — autrement dit vide — plus l'économie sera *extra-vertie* selon la terminologie popularisée par Samir Amin.

L'extra-version, signe rigoureux de la « dépendance économique » selon cet auteur, serait la caractéristique des économies sous-développées. Celles-ci subiraient en conséquence les « effets de domination » systématiques de la part des économies du centre vers lesquelles elles sont tournées.

L'existence d'un tissu industriel serait le critère de la nationalité économique, elle-même « infrastructure » de l'indépendance politique. Les pays nouvellement constitués en Etats-nations politiquement indépendants ont pris conscience de cette réalité au cours de cette période. La reconnaissance juridique de leur souveraineté nationale ne les dotait pas *ipso facto* d'une « économie nationale », ce n'était qu'une indépendance « formelle ». La revendication pour un N.O.E.I. n'est donc que la légitime revendication pour l'indépendance économique ainsi comprise.

2. La transnationalité économique

La revendication pour le N.O.E.I. peut ainsi s'analyser comme revendication des moyens d'accéder à la nationalité économique. A cet égard, l'attitude de l'Algérie est exemplaire. Ce n'est sans doute pas un hasard si elle a joué un rôle déterminant dans toute cette affaire du N.O.E.I. Le gouvernement algérien a plus que tout autre entrepris de construire une économie nationale et de réaliser le modèle ci-dessus, en particulier en s'appuyant sur la théorie des industries-industrialisantes de Gérard d'Estance de Bernis (lui-même disciple de François Perroux). Pour le groupe dirigeant algérien, il s'agissait de donner une assise économique à l'Etat-nation formel dont il se posait en représentant, après avoir confisqué le pouvoir et la parole du peuple concret. L'échec de cette ambition n'est pas moins exemplaire. Non que la revendication d'un N.O.E.I. et l'accès à la « nationalité économique » soient en soi illégitimes, bien au contraire, mais tout simplement parce que les économies nationales porteuses du modèle sont en pleine crise. La représentation qui fait l'objet des convoitises des Etats du Tiers-Monde couvre une réalité qui appartient désormais au passé.

La transnationalisation des entreprises industrielles n'est peut-être ni la cause ni le signe principal de la crise (ou de la fin) de l'ordre national-étatique (et donc inter-national-étatique), mais pour notre problème elle est fondamentale.

La description de la nationalité économique comme système auto-centré est irréprochable. Le seul problème vient de ce que ceci correspond à une situation historique tout à fait exceptionnelle et ne peut en aucun cas constituer un *modèle* universel. Pendant l'ère de l'ordre national-étatique, une certaine marge de manœuvre était possible pour un Etat national particulier. L'histoire fournit ainsi plusieurs exemples de pays qui ont réussi à renforcer la cohésion et la puissance de leur économie dans l'économie-monde. Seulement, une politique de nationalisme économique et de développement économique fondé sur l'espace national

perd tout sens à l'époque de la « déterritorialisation » de l'économie. Le phénomène en cause est à la fois très simple dans ses causes au moins abstraites et très complexe dans ses effets concrets. Le capital, qui reste le fondement de la dynamique économique mondiale, est, en effet, transnational, dans son essence. Le marché mondial, dont les embryons sont pleinement attestés dès le XII^e siècle finit par « rejoindre son concept ». Après huit siècles, il réussit à effacer les inscriptions territoriales des structures productives. Non seulement le capital est devenu international dans ses assises financières, mais le processus de production et le procès de travail se fractionnent et se redistribuent sur la planète tout entière. François Mitterrand en 1975 signalait le phénomène avec pertinence. Dans *La paille et le grain*, il note :

« ...l'entrée de jeu d'un phénomène aussi important dans l'histoire que la naissance des nations, je veux dire l'avènement des firmes multinationales. Treize d'entre elles figurent parmi les cinquante premières entités économiques du globe. Si l'on extrapole la tendance observée de 1960 à 1968, soixante sociétés, dont les trois-quarts à dominante américaine, contrôleront en 1985 tous les *circuits de la puissance*. Chacune aura un chiffre d'affaires supérieur au produit national brut d'un pays comme le nôtre. Associées, elles distanceront les Etats-Unis d'Amérique.

On peut imaginer sans tomber dans la science-fiction le moment où un holding contrôlant le crédit, la recherche, la production et les échanges sur les cinq continents, disposera de la réalité et de l'autorité d'un gouvernement mondial que les politiques, toujours en retard d'une époque, n'auront pas encore ébauché. — Je rectifie : il n'y a pas à imaginer. C'est une certitude. » ¹⁴.

La déterritorialisation de l'économie dépasse le seul phénomène direct des transnationalisations d'entreprises. On assiste à un gigantesque processus de déracinement dans lequel l'économique rejoint le culturel. L'agriculture qui restait la base imaginaire et en partie réelle des sociétés modernes disparaît purement et simplement. Ce qu'il en reste opère de plus en plus sans terre, éliminant ainsi les dernières attaches symboliques avec le terroir. Le Tiers-Monde lui-même n'est déjà plus l'immense campagne encerclant les villes des révolutionnaires romantiques. De plus en plus on a affaire à une immense banlieue faite de bidonvilles. Des îlots de prospérité inouïe avoisinent dans l'ancienne périphérie la misère la plus sordide ¹⁵. Dans l'ancien centre, à l'inverse, le délabrement s'installe durablement au milieu de la prospérité. Malgré l'extraordinaire résistance de l'ordre national-étatique et sa prégnance imaginaire, l'affaiblissement des interdépendances et des solidarités nationales peut déjà se lire dans la situation actuelle. De ce point de vue, la crise de l'Etat-providence n'est qu'une forme de la crise de l'Etat tout court.

Ce qui frappe de plus en plus dans le phénomène de la montée des firmes plurinationales, c'est leur capacité à échapper aux contraintes juridiques, à les contourner et finalement à imposer leur propre loi. De ce fait, elles tendent, même à leur corps défendant, à constituer de véritables espaces « politiques ». Elles contribuent ainsi à vider la sphère politique traditionnelle de toute substance. Elles ne peuvent contrôler impunément les « circuits de la puissance ». Il n'y a plus de place pour l'ordre politique (celui du national-étatique) si la socialité est entièrement contrôlée par l'ordre économique. Sans doute ont-elles encore besoin, et pour longtemps, des structures administratives que font fonctionner les Etats-nations pour maintenir tant bien que mal un ordre sur l'espace social exclu de leur champ d'intervention. Elles n'ont pas, de par leur nature, vocation à se soumettre la totalité des espaces sociaux. Si elles peuvent empêcher l'émergence d'une nouvelle hégémonie, par exemple japonaise, après le déclin du colosse américain, elles ne sont pas intéressées par l'*empire universel* dont elles ne possèdent pas l'ombre du concept. Leur domination laissera donc toujours des vides générateurs d'insécurité recelant des dangers pour elles. Le Mexique et le Brésil actuels offrent peut-être une assez bonne image anticipatrice de cette géographie nouvelle et du genre de « désordre » qui nous guette : émeutes urbaines, mafias diverses, milices privées, bunkers des possédants, gigantesques entreprises protégeant leurs propres citoyens...

La logique d'ordre des unités économiques transnationales, même si elle n'exclut pas des éléments de coordinations entre elles, reste fondamentalement « individualiste » et non « holiste ». Leur fonctionnement ne peut qu'accélérer la décadence du politique national-étatique sans prétendre en occuper tout l'espace.

« La « transnationalité » apparaît dans cette analyse comme le grand responsable de l'« échec » d'un Nouvel ordre économique international et, par là même, de la fin de la « Société des nations ». Toutefois, en ce qui concerne le déclin de l'ordre national-étatique, il convient de rappeler qu'il a bien d'autres dimensions. Cet ordre est rongé par ses contradictions internes dès ses origines ; l'ambivalence auto-destructrice du nationalisme et l'antagonisme inéluctable de l'Etat et de la nation suffiraient déjà à expliquer sa disparition. Enfin, si le drame de l'échec d'un Nouvel ordre se joue sur la scène économique, il faudrait s'interroger sur l'institution de l'économie comme phénomène culturel universel.

Décembre 1985.

NOTES ET REFERENCES

1. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, 3 tomes, Col. Points-Politique, 1984.
2. La fin de la Société des nations, in *Traverses*, n° 33/34, Politique fin de siècle, janvier 1985. Le présent essai se situe dans le prolongement de cette première réflexion.
3. Brigitte Stern, « Un nouvel ordre économique international ? » *Economica*, 1983, p. XXII.
4. Cité par Allo dans *Développement et civilisation*, n° 34, juin 1968.
5. Michel Virally, *Annuaire Français de Droit International*; Maurice Flory, *Droit international du Développement*, P.U.F., col. Thémis, 1977.
6. L'inconsistance du Droit au développement est bien marquée par le doublet caricatural de deux juristes maghrébins : Bénouma, *Le Droit international du développement* (éd. Berger-Levrault); Benchikr, *Droit international du sous-développement*. Sur ce problème, nous nous inspirons des travaux de Mme Monique Chemillier Gendreau auxquels nous renvoyons le lecteur.
7. Cette remarque serait de Guy de Lacharrière.
8. Sur l'attitude de l'Eglise, voir le mémoire de Daniel Verger I.F.L.E.S., 1986.
9. Brigitte Stern, *op. cit.*, p. XXIII.
10. *Ibid.*, p. LVII.
11. Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XV^e siècle à nos jours*, Flammarion, 1984, tome 2, pp. 51 et ss.
12. *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (1913).
13. François Perroux, *Le capitalisme*, Que Sais-Je ?, n° 315, P.U.F., Paris, 1962, p. 25.
14. François Mitterrand, *La paille et le grain*, éd. Flammarion, Paris, 1975, pp. 53-54.
15. Jean Chesneaux, *De la modernité*, éd. La Découverte, Paris, Maspéro, 1983.

TRANSFERTS DE REPRESENTATIONS ET BESOINS

Remarques sur leur négociation avec des systèmes culturels

Carmel CAMILLERI

La genèse et l'évolution des besoins, à mesure qu'ils deviennent proprement psychiques, est intimement liée au jeu des représentations. C'est par un ensemble de représentations qui lui donnent l'impression d'être impliqué dans un objet (au sens général du terme), au point de ne plus pouvoir s'en passer sans perdre quelque chose de lui-même tel qu'il s'est identifié, de son accomplissement dans le cadre de ce modèle identitaire, que le sujet convertit cet objet en besoin. Plus ces représentations seront implicantes, diverses, liées entre elles, plus ce besoin sera fort. Mais encore faut-il que cette nouvelle formation prenne place dans le champ déjà constitué des représentations de l'individu et, pour cela, « s'arrange » diversement avec elles. Cela ne fait pas problème dans les pensées de type « syncrétique », où les idées, opinions, valeurs, etc., sont là pour des raisons majoritairement circonstanciées : une nouvelle représentation s'y logera aussi facilement qu'elle en disparaîtra, au gré de la conjoncture. Mais à mesure que le champ mental est organisé, la négociation devient nécessaire et d'autant plus ardue que l'organisation tend vers le système.

En fait, il ne s'agit pas d'un partage à faire entre sujets : c'est en chacun d'entre nous que les deux types de situation peuvent se présenter. Notre champ se resserre, se renforce, s'organise pour tout dire, différenciellement, autour de certaines représentations à mesure que nous nous y impliquons ; son élasticité et son morcellement s'accroissent à mesure que nous tendons vers l'indifférence à l'égard de certaines autres.

Cela étant, il est des secteurs où les nouvelles représentations ont toute chance de rencontrer simultanément l'implication de la personnalité et l'organisation de la pensée : ceux qui se trouvent structurés, ou plutôt pré-structurés par la culture. Car, par la socialisation, nous avons été précisément conditionnés pour distinguer les items culturels du reste, les signifier d'emblée comme nous intéressant et nous impliquant plus ou moins. Il s'agit donc d'une sorte de système de pré-implication des individus, commandant une pré-organisation de leur conscience et de leur inconscient, auquel se heurteront inévitablement les nouvelles représentations véhiculant les besoins potentiels, qui se présentent en foule du fait de la facilitation contemporaine considérable de toutes les formes de la communication. Pour parler comme Lewin, il leur faudra donc négocier avec ce « portier », la forme et l'issue de cette négociation étant liées aux principaux paramètres suivants :

— la « force d'insistance » de la nouvelle formation représentative, sur laquelle nous aurons à faire quelques réflexions générales à la fin de cette analyse ;

— la « force d'implication » des items culturels interrogés par cette nouvelle stimulation, qui dépendra, nous le verrons, de leur localisation dans la hiérarchie du système culturel ;

— la « force de cohésion », solidaire du degré d'organisation du système ou sous-système culturel mis en jeu par l'élément étranger. Ce degré d'organisation, nous l'avons dit, est lié lui-même à l'importance de l'item concerné et à sa force d'implication. Mais il dépend aussi d'autres facteurs plus généraux tenant à l'ensemble culturel lui-même, qui apparaissent bien dans les cultures en crise des sociétés du Tiers-Monde : c'est à eux que nous nous intéresserons plus spécialement.

Ainsi, pour qu'une formation représentative, avec le ou les besoins dont elle conditionne la genèse, ait des chances de se propager, de devenir une formation transnationale, de tendre vers la formation universelle, il lui faudra compter avec ces paramètres. Plus elle aura les moyens d'augmenter son insistance face à des items culturels dont les forces d'implication et de cohésion en regard de cette formation seront faibles, plus elle s'implantera avec facilité : ainsi en est-il par exemple des sports exportés d'Occident et de divers éléments médiatiques véhiculés partout abondamment. Dans les conditions inverses elle sera normalement refusée, ou acceptée au prix de réaménagements complexes. Mais, ici, encore, l'interprétation devra prendre en compte la situation globale des cultures « receveuses ». Et comme celles-ci se trouvent plus souvent du côté du Tiers-Monde, pour des raisons que nous verrons, c'est dans ce contexte, et plus spécialement au Maghreb que nous choisirons nos cas à titre exemplaire.

A une extrémité de l'échelle on peut noter le cas-limite où le groupe receveur s'ouvre à un élément étranger parce qu'il va entièrement dans son sens. Autrement dit sa culture comporte tel item qui fera office de « capteur » de traits exogènes qui le confirment. Par exemple la tenue blanche de la mariée européenne le jour des noces est volontiers

revêtue dans les mêmes circonstances par la mariée maghrébine : la signification de virginité de la femme, primitivement émise par cette tenue, a été spontanément extraite de l'ensemble du cérémonial, du fait qu'elle permet de visualiser avec éclat l'une des valeurs les plus affirmées de la culture arabo-musulmane. Par contre l'échange entre époux de la bague d'alliance n'a pas été retenu et son port demeure d'une extrême rareté, la philosophie de l'alliance matrimoniale du couple maghrébin demeurant globalement différente de celle du couple européen.

Plus complexe est la situation où la formation extérieure se trouve avoir affaire à une contradiction, ou au moins une ambiguïté dans la culture même qu'elle rencontre, et qui favorise sa pénétration. Tel paraît être le cas du modèle de consommation des objets apparu avec l'industrie occidentale, qui se répand universellement. Pour ce qui concerne l'Afrique du Nord, la chose a été confirmée par Ali Nouri (1983) dans une enquête sur la pratique publicitaire en Algérie et Mustapha Nasraoui (1983) dans une recherche sur les nouveaux besoins des ouvriers tunisiens. Nous avons nous-même constaté l'attachement manifesté à ce modèle par des lycéens des classes terminales de pays maghrébins, du Moyen-Orient et africains, dont nous avons comparé il y a quelques années les représentations d'avenir à celles de leurs condisciples d'Europe de l'Ouest (1983). On sait qu'il s'agit d'un fait de culture, car, même pour de simples comportements de consommation, sitôt dépassé le seuil minimal de satisfaction des besoins physiologiques, la part du « naturel » s'efface derrière quelque chose de plus complexe : la manière dont l'individu signifie l'objet à consommer, l'avoir, est solidaire de celle dont il signifie son existence, son être même et réagit sur elle.

Or pour les sociétés maghrébines — mais on pourrait étendre ces considérations à la plupart des sociétés « traditionnelles » — on note une ambiguïté. Comme l'a montré M. Nasraoui en Tunisie, un corps abondant de sentences justifie et même valorise le mode de vie « ascétique », de non-consommation, qui est le fait de la majeure partie de la population. Ce sous-système fait incontestablement partie de la culture tunisienne et devrait opposer sa résistance à l'assaut des modèles de consommation occidentaux, pétris de significations hédonistes, « matérialistes » comme on dit là-bas, et accompagnés du flot d'objets que l'on sait. Il n'en est pourtant rien et seules les autorités algériennes s'élèvent parfois, mais sans effet, contre ce qu'elles considèrent comme une soumission fâcheuse aux « modèles petits-bourgeois » du capitalisme occidental.

L'explication est sans doute celle-ci : en même temps qu'elle offre ce discours de légitimation de la pauvreté, cette culture, comme bien d'autres attachées à des sociétés traditionnellement affrontées à la pénurie, ne rejette pas la richesse et même la justifie : ici en la considérant comme un signe de la bénédiction divine. D'ailleurs la conduite traditionnelle d'ostentation, normalement utilisée par les groupes familiaux pour défendre ou améliorer leur classement dans la hiérarchie sociale, faisait et continue à faire appel à l'exhibition des objets et

richesses. Ainsi on a affaire à la juxtaposition de deux modèles anti-nomiques. D'autre part les items culturels relatifs à la pauvreté paraissent représenter un simple mécanisme de défense contre un état de choses pénible et durable : leur statut et leur sensibilité sont donc relativement faibles, car ils ne se prêtent pas à cette implication profonde amenant les sujets à les convertir en des signes de leur identité.

Dans le présent cas c'est donc d'une faille localisée dans la cohérence de l'ensemble culturel receveur que la nouvelle représentation et le nouveau besoin vont profiter pour se faire leur place : ils peuvent s'appuyer sur un item contre un autre. De plus, une fois introduits, ils peuvent se trouver servir à d'autres usages et se renforcer par cela même. Ainsi, dans les conduites d'ostentation, une série ou une séquence moderne viendra volontiers doubler celles traditionnelles. Par exemple, des objets de type européen seront exhibés parallèlement à ceux de type ancien dans les expositions et festivités de mariage. Cette duplication augmente notablement le coût financier de l'opération, mais ce n'en est que plus fonctionnel dans un certain sens, puisque cela renforce l'effet du comportement ostentatoire, lui-même lié à la défense du statut social. Aussi avons-nous retrouvé, dans les réponses de nos jeunes lycéens du Tiers-Monde, cette liaison privilégiée au symbolisme social qui dévoile la fonction principale de l'acquisition et de la consommation des biens dans leurs communautés : ils accompagnaient leur discours sur le désir de possession des richesses et objets d'un autre sur l'espoir de conquérir de hautes situations sociales leur permettant d'être en vue et d'obtenir de l'« influence » (c'est leur mot). Ce dernier thème, et à plus forte raison cette liaison, sont, soulignons-le, totalement absents des déclarations de leurs condisciples européens.

Ainsi le besoin de consommation « à l'occidentale », visant d'abord à la jouissance pour elle-même des biens, fait passer ses significations « matérialistes » dans des sociétés qui les fustigèrent naguère pour se défendre du colonisateur. Et cela grâce à sa parenté avec un item endogène : car, il faut le souligner, celui-ci lui est seulement semblable (pas identique) puisque la consommation traditionnelle était d'abord orientée vers les symboles sociaux. Aussi la question qui surgit à l'esprit est-elle celle-ci : ces sociétés consomment-elles vraiment à la manière des Européens, c'est-à-dire finalement *ce que* consomment ces derniers ? L'ancienne connotation aurait-elle disparu après avoir rempli son office de « facilitateur » (à distinguer de celui de « capteur » présenté plus haut) ? Ne demeure-t-elle pas pour s'articuler de façon spéciale avec la nouvelle, créant ainsi un produit original ? Ce qui amène à cette remarque générale : la diffusion continue, qui fait d'un quelconque élément une formation transnationale, n'est-elle pas accompagnée voire rendue possible par son altération tout aussi continue dans son cheminement à travers les groupes récepteurs, ce qui constitue pour ainsi dire le prix à payer pour l'universalisation ?

Passons maintenant au troisième type de situation : un trait étranger est apparemment accepté dans, ou, en tout cas, n'est pas expulsé d'une

culture qui ne s'accorde pas avec lui. Ainsi, dans notre enquête, les jeunes du Tiers-Monde ont exprimé leur désir de bonheur individuel, thème qu'on peut tenir pour une formation transnationale grandissante depuis le XIX^e siècle. Et cela de manière plus « lyrique » et surtout plus directe que leurs condisciples européens qui, eux, y aspirent à travers une « culture du travail », l'exercice d'un métier et d'activités souhaitées. Or ces jeunes provenaient tous de sociétés qui, traditionnellement, affirment fortement le primat de la communauté et lui subordonnent tout ce qui a trait à l'individu. D'autre part, contrairement au cas précédent, on ne note pas dans leurs cultures une ambiguïté interne, la présence d'items facilitateurs favorables à l'accomplissement ou même à l'expression séparés de celui-ci. En fait les valeurs communautaires sont toujours là, mais affaiblies plus ou moins considérablement par la réduction, la fracture, voire la disparition des groupements, structures et institutions qui les inscrivaient dans le réel, pendant que d'autres (étatisme, urbanisation, etc.) fournissent un appui objectif aux comportements d'individualisation. Nous sommes donc, avec ce type de situation, dans le cas devenu classique du conflit culturel par affrontement de deux codes dont l'un est exogène, très fréquent en ce moment dans les sociétés du Tiers-Monde et signant leur état de crise. Ce conflit est perceptible chez les jeunes de notre enquête, puisque leur souhait de bonheur individuel s'accompagne de déclarations où apparaît leur souci du bonheur de la famille d'origine (les Européens ne parlent jamais que de celle qu'ils fonderont) et, souvent, de celui de leur « peuple » (rien de ce genre non plus chez leurs condisciples du « Nord »). D'aucuns ont d'ailleurs trouvé la stratégie de conciliation des deux types de préoccupations : ils souhaitent la haute situation sociale et l'argent pour en faire profiter et la famille et leurs compatriotes actuellement « victimes des bourgeoisies nationales ».

Concluons donc que, dans ce cas (actuellement le plus fréquent), le nouveau groupe de représentations accompagnateur du nouveau besoin n'est pas installé dans la société réceptrice tout en y étant présent, et il lutte pour son acceptation : la formation transnationale, ou à vocation transnationale, est polémique et précaire. On peut aussi se demander si l'item qu'elle couvre, ici par exemple le bonheur individuel, est vécu et pensé comme dans le cadre culturel européen non soumis au conflit, ce qui nous ramène à la remarque déjà faite.

On peut, semble-t-il, tenir la situation suivante pour une modalité particulière du cas que nous venons de considérer. Ici le nouveau stimulus, étranger à la culture nationale, procède du développement de la logique d'un stimulus lui-même exogène déjà en place. Par exemple le besoin de consommation de type nouveau, réclamant un pouvoir d'achat bien supérieur à celui anciennement requis, induit le besoin du travail féminin. Cela nous amène à porter l'accent sur une réalité importante. Les « items » que nous avons présentés comme isolés pour simplifier les choses le sont bien rarement en fait : ils font habituellement partie de sous-systèmes et donc, pour s'installer véritablement dans une nou-

velle culture, ils « sollicitent » les réaménagements nécessaires pour les rendre réellement fonctionnels (acceptation d'autres traits du sous-système en question).

Mais, tout au moins dans le contexte arabo-musulman, la pression de ce nouveau besoin est vécue de façon particulièrement pénible. Car non seulement l'item étranger ne dispose de facilitateurs d'aucune sorte dans le système autochtone, mais il met en question des valeurs qui y occupent une position centrale, dont la signification est, dirons-nous, « ontologique » : c'est-à-dire des valeurs par lesquelles les sujets constituent directement le sens de leur existence, de leur être même. Elles s'entourent d'une aura de sacralisation corrélative à ce qui est vécu comme le noyau de la culture. Aussi ces items sont-ils habituellement déclarés prescrits directement et protégés par la religion en place. La diffusion d'une formation étrangère se heurte là, on s'en doute, à un barrage particulièrement solide. Pourtant l'observation montre qu'il vaut mieux s'abstenir de désigner à l'avance ce qui constituerait les bornes infranchissables de la pénétration exogène. Car plus la stimulation est insistante, plus l'on peut s'attendre à la production de stratégies inattendues pour dénouer le conflit, ou se donner l'impression de l'avoir dénoué.

Dans le cas du travail féminin, outre qu'il est en règle générale supposé provisoire et annexe par rapport à ce qu'est la « vraie vie » et la personnalité de la femme, on prescrit qu'il lui faudra s'effectuer de manière à ne mettre aucunement en question les rôles spécifiquement assignés à celle-ci (d'épouse, de mère, de maîtresse de maison) et, plus encore, les valeurs d'« honneur » du groupe dont elle est dépositaire. En somme, avec généralement l'accord des intéressées elles-mêmes, c'est une stratégie de « déréalisation » maximale de l'activité suspecte qu'on s'efforce de déployer, l'idéal étant que l'entourage de la travailleuse ne s'aperçoive même pas qu'elle exerce une profession, ne sente aucune différence entre elle et la femme au foyer. D'autres fois, quand c'est possible, il est plus facile d'effectuer une « substitution d'objets ». Par exemple rien n'empêche les Maghrébins d'adopter la coutume occidentale de la célébration des anniversaires familiaux ; mais la plupart des autres festivités étrangères sont chargées d'un symbolisme religieux ou national singularisant, qui fait obstacle à leur transfert. Cependant Noël « passe » dans un grand nombre de familles musulmanes (tout en restant contesté par les puristes religieux) parce qu'il a été converti en fête des enfants, et ce d'autant plus aisément qu'il a été complètement laïcisé chez le grand nombre des chrétiens d'origine.

Enfin signalons, pour terminer, le cas singulier où une nouvelle formation procédant de la logique d'un stimulus étranger adopté antérieurement se heurte cette fois-ci à une seconde formation elle-même d'origine externe. Ainsi le besoin de consommation à l'occidentale pousse à accepter les représentations valorisantes des techniques industrielles de production des objets destinés à la consommation. Abdallah Maaouiïa (1977) a montré comment, chez les jeunes Tunisiens, la mentalité « techniciste » l'a emporté sur les conceptions traditionnelles connues qui dépréciaient

le travail manuel, la manipulation de la « matière », au profit des activités « de l'esprit ». C'est l'image du « développement » qui a aidé à trancher le conflit en faveur de la formation étrangère. Les lycéens de notre enquête, originaires des pays du Tiers-Monde, ont manifesté le même état d'esprit, et pour les mêmes raisons. Il se trouve cependant que ces images se heurtent chez eux à un système de représentations contraires, lui aussi parti de l'Occident et devenu une formation transnationale typique des temps modernes : le système écologiste de protestation contre les nuisances de la production industrielle, la destruction de l'environnement naturel. On peut penser que, dans l'esprit de ces jeunes, la revalorisation de cette image « rétro » a été perçue comme une revanche de la représentation du système de vie pré-industriel qui caractérisait leurs sociétés et y persiste encore largement. Ce sont ici paradoxalement les étrangers, les Occidentaux qui, après l'avoir méprisé, se sont réappropriés un de leurs plus importants items d'origine et le leur ont renvoyé après l'avoir revalorisé. La formation écologiste s'est ainsi implantée mais, jusqu'ici, ne l'a pas pour autant emporté sur les images de soutien au développement technique et industriel. C'est le conflit entre l'item « anciennement étranger » (« technicisation ») et le trait « néo-autochtone » (« écologisme »), qui se traduit pour le moment par une sorte de freinage réciproque des deux groupes de représentations : la célébration du thème du « progrès » par la science et les techniques était, dans notre enquête, fort loin d'atteindre, chez ces jeunes du « Sud », l'ampleur du discours mythologique naguère usité en Europe. Et, corrélativement, la revendication écologiste demeurerait pour eux en deçà de la protestation quasi obsessionnelle que nous avons relevée chez les élèves européens.

Voilà quelques-uns des problèmes posés par ces « portiers » que sont les cultures pour le transfert des représentations et besoins conditionnant l'effectuation des formations transnationales ; quelques-unes aussi des stratégies et solutions typiques susceptibles d'être utilisées. On aura remarqué que, dans tous les cas envisagés, la « transnationalisation » s'est faite dans un sens déterminé : dans un cheminement depuis les pays occidentaux industrialisés vers ceux du Tiers-Monde. Il semble bien en être ainsi la plupart du temps et il est plus difficile de citer des cas inverses, sinon dans ces situations paradoxales mais encore peu nombreuses où les premiers « retrouvent » des valeurs, représentations, besoins caractéristiques des seconds. C'est là un mouvement à suivre. En attendant ce sont les sociétés occidentales qui, apparemment, parviennent à communiquer la plus grande « force d'insistance » aux formations qui naissent en leur sein. Elle paraît se nourrir des diverses modalités d'une sorte de capital d'influence, lui-même alimenté par l'inégalité de la relation dominant-dominé : la nature de cette relation commande l'« influence », qui prime les caractères propres des valeurs échangées.

Parmi ces modalités on comptera, bien entendu, tous les moyens objectifs dont la position de dominant permet d'assurer l'accroissement quantitatif et l'efficacité qualitative. Mais il faut y ajouter les moyens

subjectifs et, en particulier, cette aide globale circulant à travers les productions de détail et apportée par le « prestige » : c'est-à-dire ce coefficient de domination symbolique attaché, toutes choses égales d'ailleurs, à tout ce qui vient du dominant et du seu' fait qu'il vient de lui.

Cependant ce qui est chargé de prestige ne passe qu'à condition de ne pas buter sur une limite : l'atteinte au sentiment identitaire de ceux qui le subissent produisant une impression de trahison de soi-même et de son groupe. Tout dépend alors des éléments que ce groupe a convertis en indicateurs de cette identité. Parfois la chose est évidente. Ainsi, dans la recherche d'A. Nouri en Algérie, il apparaît que les produits étrangers venant d'Occident et de l'ancien colonisateur sont d'emblée préférés à ceux fabriqués dans le pays, et l'analyse de l'auteur fait conclure à un effet qui est largement de prestige. Mais c'est vrai seulement des objets « modernes », fabriqués industriellement. Par contre la dépréciation, où il faut peut-être faire la part d'une réaction agressive diffuse aux nombreuses frustrations imposées par le régime socialiste, ne porte pas sur les objets « vraiment » algériens, relevant depuis des siècles de l'usage et du mode de production traditionnels : leur symbolisme authenticitaire les en préserve et il est significatif de constater, par exemple, dans nombre de demeures « bourgeoises », la présence d'un salon dit « arabe » doublant celle du salon « moderne ». Comme dans beaucoup d'autres situations, soit dit en passant, mettant en jeu autre chose que des objets, ce « registre de préservation » aide sans doute à l'acceptation et circulation des formations transnationales, en prévenant ou absorbant la culpabilisation identitaire provoquée par l'ouverture à l'étranger (on pourra voir, chez Nourredine Toulbi (1982) la description de ce mécanisme dans le domaine des valeurs et styles de vie à propos des cadres algériens).

D'autres fois ce sont les contingences de l'Histoire qui font comprendre la désignation de ces indicateurs d'authenticité dont l'effet est de bloquer la circulation, à travers les sociétés, des réalités de toute espèce, l'universalisation des formations. Ainsi, au Maghreb, la colonisation a mis en rapport des nationaux et des étrangers vêtus différemment. En particulier les coiffures n'étaient pas les mêmes : chapeaux pour les uns, fez et chéchias (bonnets rouges) ou turbans pour les autres. Dès cette époque la tenue vestimentaire des Européens commença à être adoptée par les nationaux pour devenir maintenant générale, au moins dans les villes. Mais si la coiffure autochtone régressa ou disparut, le chapeau ne fut pas accepté : sans doute parce que la chéchia et le fez servirent aux Européens à stigmatiser les Maghrébins, ce qui amena ceux-ci à retourner le stigmate et à vivre le port du chapeau comme une trahison. Ce petit exemple de détail donnera une idée des résultats inattendus auxquels peut donner lieu l'interaction de ces deux facteurs contraires : effet de domination symbolique et effet d'affirmation authenticitaire (ou identitaire). Entre les deux issues extrêmes, soumission complète ou opposition totale, bien des formations intermédiaires sont possibles. Il est en particulier une démarche qui favorise le compromis : la stimula-

tion exogène passera d'autant mieux qu'elle sera perçue comme rattachée non pas au groupe vécu directement comme dominateur, mais à un groupe qui l'englobe, et ce d'autant plus que celui-ci sera plus large. Par exemple un élément quelconque (représentation, valeur, technique, objet...) sera, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant plus accepté par un pays colonisé ou anciennement colonisé qu'il sera signifié comme lié, non pas directement au colonisateur (France par exemple), mais à une entité de plus en plus large (Europe, Occident, pays industrialisés...). Au fur et à mesure que se réduit la connotation précise d'appartenance du stimulus externe à l'élément directement dominant, la transnationalisation s'accélère en se nourrissant pour ainsi dire d'elle-même. La « délocalisation » progressant, la formation exogène sera dite « moderne » par opposition au « traditionnel » ou, plus vaguement encore, « nouvelle » par rapport à l'« ancien ». A la limite elle peut finir par être perçue comme liée au groupe universel, celui de l'espèce humaine, en étant tenue pour une caractéristique de l'Homme.

Cette substantialisation finale (identification de la formation culturelle extérieure à un trait de la nature humaine), quand elle se produit, montre à quel point le vécu de la formation transnationale peut en arriver à masquer sa réalité. Car cette formation ne relève en rien d'une nature, d'une substance fixe puisque, quant à sa forme, elle est toujours solidaire d'un devenir historique complexe qui la rend plus souvent précaire qu'assurée, et, quant à son contenu, elle se transforme plus ou moins sensiblement à mesure qu'elle se répand. Si bien que, et cette conclusion donne hautement à réfléchir, elle uniformise moins qu'elle ne change les différences. Autrement dit, elle aboutit moins à un arasement des entités pénétrées qu'à une réappropriation, sous des figures diverses, de sa propre réalité par ces entités. Et si, au moment exact où elle est devenue transnationale, la formation est devenue différente de ce qu'elle était au départ, on est en droit de s'interroger sur le sens et le degré de légitimité de cette appellation...

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Camilleri C., Tapia C. (1983), *Les nouveaux jeunes : la politique ou le bonheur : jeunesses de France, d'Europe, du Tiers-Monde*, Privat, Toulouse.
- Maaoui A. (1977), *Attitudes des jeunes Tunisiens vis-à-vis de la technique*, thèse 3^e cycle, université de Paris V.
- Nasraoui M. (1983), *Les jeunes ouvriers tunisiens face aux besoins nouveaux*, thèse 3^e cycle, université de Paris V.
- Nouri A. (1983), *Perception de la pratique publicitaire en Algérie : consommation d'objets ou consommation d'objectifs ?*, thèse de 3^e cycle, université de Paris V.
- Toualbi N. (1982), *Acculturation, conflits de valeurs et utilisation des rites en Algérie*, thèse d'Etat, université de Paris V.

LE MODELE TRANSNATIONAL DE LA MODERNITE ET L'EVOLUTION DES BESOINS EN MILIEU OUVRIER TUNISIEN

Mustapha NASRAOUI

Jamais un modèle ne s'est imposé à l'humanité entière avec autant de force que celui de la modernité. Tous les modèles antérieurs : religieux (naissance d'une religion nouvelle), idéologique (système politique ou philosophique nouveau), économique (organisation nouvelle des rapports de production) ont, malgré leur ambition universaliste, été contraints à se limiter à une région, à une communauté, à quelques peuples. Divers peuples et diverses cultures leur ont opposé de fortes résistances et les ont obligés à se cantonner dans des zones d'influence limitées. Le modèle de la modernité constitue, peut-être, la seule exception.

Issu de la révolution industrielle en Europe occidentale et fondé essentiellement sur l'exploration scientifique et technologique, il a rapidement gagné d'autres pays du monde (Amérique du Nord, Japon, U.R.S.S., Chine, Amérique du Sud, etc.). Par la suite et progressivement, le mode de vie des pays dans lesquels la révolution industrielle a vu le jour devient un cadre de référence pour la majorité des peuples de la planète.

Les différentes manifestations de la modernité sont captivantes pour les pays du Tiers-Monde. Même les systèmes socio-culturels les plus verrouillés ont fini par ouvrir leurs frontières à plusieurs de ses influences, après les avoir condamnées comme hérésies. S'érigeant en véritable phénomène social total, la modernité a des répercussions sur tous les

domaines (architecture, information, transport, agriculture, etc.) sans épargner, évidemment, le niveau psychologique (représentations, besoins...) qui nous intéresse en premier lieu ici.

1. *La société tunisienne traditionnelle et les besoins*

A l'exception de la vie d'une petite minorité aisée et ouverte sur la vie occidentale, celle de la société tunisienne traditionnelle se caractérisait par la limitation des besoins. Seuls l'alimentation et l'habillement étaient considérés comme des besoins réels. Aux niveaux subjectif comme objectif, ces deux besoins éclipsaient tous les autres, le souci quotidien de l'ouvrier, du paysan, de l'exploitant agricole, de l'artisan était d'assurer, pour eux-mêmes et pour leurs familles, la subsistance alimentaire et la protection contre les rigueurs du climat. La préoccupation alimentaire était tellement importante que la majorité des activités ouvrières et paysannes était rémunérée en nature (semoule, sucre, huile...). Ce mode de rémunération était particulièrement fréquent en milieu rural et dans les chantiers de lutte contre le chômage organisés par les différents gouvernements sous le Protectorat.

Seules les classes les plus aisées échappaient à la prédominance absolue du besoin alimentaire. Ainsi, l'enquête sur la consommation faite en 1951 à Sousse (ville côtière au centre de la Tunisie) a montré que seulement 27 % des familles de milieux moyens de cette ville arrivaient à limiter leurs dépenses alimentaires aux deux tiers de leurs ressources. Les autres n'arrivaient pas à équilibrer revenus et subsistance et dépensaient la totalité de leurs revenus en alimentation¹.

Une année après, une enquête similaire s'est faite à Tunis. Elle a touché 172 familles (40 familles françaises, 22 familles italiennes, 80 familles tunisiennes musulmanes, 30 familles tunisiennes israélites). Bien que cette enquête n'ait pas touché les Tunisiens les plus défavorisés (par exemple les habitants de la périphérie), elle donnait néanmoins des chiffres éloquentes : 56 % des familles tunisoises musulmanes étudiées dépensaient plus de 90 % de leurs ressources en alimentation. La meilleure situation était celle des familles françaises, puis venaient les familles italiennes, puis les familles tunisiennes israélites ; enfin la situation des familles tunisiennes musulmanes dont la situation était, de loin, la moins bonne².

Le besoin vestimentaire avait des fonctions précises et limitées. La première était la protection contre les rigueurs du climat. Les critères de résistance, de solidité et d'efficacité y étaient les plus valorisés. L'ouvrier et le paysan du Sud choisissaient la *wazra* (habit masculin dans lequel se drape l'homme du Sud), non pas en fonction de ses qualités esthétiques mais en fonction de sa valeur utilitaire. La *wazra* appréciée permettait de braver les intempéries, d'où la fameuse boutade : *wazra adrob fiha el khadmi tarjaa* : « le tissu de la *wazra* est si épais

qu'un coup de couteau rebondit sans jamais y pénétrer ». La seconde fonction du besoin vestimentaire était éthique : la soustraction de certaines parties du corps à la vue des autres³. Dans le port des vêtements, l'accent était davantage mis sur la couverture (*soutra*) que sur l'élégance (*anaka*).

Les fonctions utilitaire et éthique du vêtement étaient donc primordiales dans les classes populaires tunisiennes, la fonction esthétique étant reléguée à un rang secondaire, et jamais déterminante dans les achats.

Par ailleurs, toute référence à la mode était absente. Les classes populaires vivaient sur des habitudes vestimentaires séculaires. Jusqu'à ce jour, il y a peu de changement dans la façon de confectionner les vêtements tunisiens traditionnels : le burnous⁴ actuel ressemble parfaitement au burnous berbère de l'Antiquité (1200 avant J.-C.). Un vêtement tunisien traditionnel peut être usé, déchiré mais jamais démodé. Tous les spécimens se réfèrent au même modèle ancestral.

L'importance accordée aux deux besoins vitaux (alimentation et habillement) se reflétait jusque dans les lois canoniques régissant les rapports entre les Tunisiens musulmans.

Les droits fondamentaux et essentiels de l'épouse (auprès de son époux) étaient la prise en charge alimentaire et vestimentaire. Si ces droits étaient respectés, elle ne pouvait avoir aucun motif légitime de se sentir lésée. Le *cadi* (juge) était particulièrement soucieux de vérifier si ces deux besoins étaient satisfaits avant de se prononcer pour ou contre son mari.

Le pauvre qui méritait la charité et l'offrande canonique était celui qui n'était pas en mesure d'assurer sa propre satisfaction alimentaire ou celle de sa famille pendant quelques jours. L'expiation des péchés consistait à s'abstenir de nourriture, à jeûner pendant quelques jours ou à nourrir des pauvres.

En dehors des deux préoccupations majeures de l'alimentation et de l'habillement, toutes les autres catégories de besoins étaient considérées comme futiles. Le confort moderne (mobilier et ménager) était considéré comme un luxe onéreux et inaccessible, outre qu'il était inapproprié au mode de vie local.

Pour l'utilisation de ce type de confort nous disposons de plusieurs témoignages dont celui d'un économiste français qui a fait une étude exhaustive du marché tunisien durant les années trente.

A propos de l'aristocratie tunisienne, il signalait :

« A Tunis, les grands propriétaires terriens forment une sorte d'aristocratie, maintenant les traditions musulmanes mais non hostiles systématiquement aux modes européennes, par exemple, en ce qui concerne l'aménagement intérieur de leur maison : longtemps avant l'occupation française, nos armoires, nos glaces, nos pendules, nos fauteuils avaient envahi les palais musulmans⁵. »

Concernant la classe ouvrière tunisienne, il ajoutait :

« Les ouvriers de la ville et les métayers de la campagne, la grande masse de la population dans une situation plus que modeste limitaient leurs besoins à quelques produits ou marchandises d'origine exclusivement indigène⁶. »

Les loisirs étaient rares, simples et gratuits. Dans une société composée en majeure partie d'ouvriers et de paysans, le temps libre était considéré comme un temps mort. Les conditions de travail (archaïsme des moyens de production, absence de congés payés) ne permettaient aucun relâchement de l'activité professionnelle. Les loisirs n'étaient jamais recherchés pour eux-mêmes (comme besoins périodiques à satisfaire régulièrement) mais comme un rituel accompagnant les circonstances heureuses (circoncision, mariage...). Ils traduisaient l'acceptation et l'officialisation de l'événement.

Les loisirs étaient fort simples : les ouvriers et les paysans se rencontraient dans une boutique, sous le toit d'une chaumière ou à la belle étoile (en été) pour des blagues, des devinettes, des jeux poétiques ou des chansons folkloriques. Tous les besoins populaires de loisirs étaient gratuits et il n'y avait pas de commerce en ce domaine. A cette limitation des besoins au moins quatre facteurs :

- D'abord un *facteur économique* résultant de l'archaïsme des moyens de production. L'extrême dépendance à l'égard des conditions climatiques limitait le rôle de l'agriculture à la subsistance. Dans une économie vivrière telle que celle de la Tunisie traditionnelle, l'essentiel de l'activité journalière était destiné à assurer la satisfaction des besoins vitaux. La psychologie de l'ouvrier tunisien était fortement marquée par la prudence dans la consommation. Même pendant les années de bonne récolte il fallait toujours économiser pour un avenir incertain. Les vaches maigres succédaient toujours aux vaches grasses.

La majorité absolue des Tunisiens actifs travaillait dans le secteur primaire. Les ouvriers agricoles représentaient à eux seuls plus de la moitié de la population active. En 1931, ils étaient approximativement 478 000 sur un total de 664 000 employés (y compris les fonctionnaires et les fonctions libérales) soit 72 % de la population active. En 1946, les ouvriers agricoles étaient approximativement 452 000 sur 712 000 soit 63 % de la population active⁷.

- A côté des facteurs économiques, il y avait des *facteurs religieux et éthiques*. La religion exhortait les musulmans à la patience, à la *kana'a* (la vertu de se contenter de peu), le *sabir* (la patience) revient comme un refrain dans le Coran. Contrairement à la situation actuelle où l'homme occidental est un modèle à suivre pour une bonne partie de la population tunisienne, il était, autrefois, l'infidèle (donc l'ennemi éternel), le colon, l'usurpateur. On n'avait rien à envier à son confort et à ses plaisirs. Les mécanismes psychologiques collectifs étaient là pour dénigrer son

mode de vie. Ainsi, on se consolait en se disant : « Le paradis des chrétiens est sur terre [*jannit houm fi din yit houm*], le paradis des musulmans infiniment plus agréable sera au ciel », croyance populaire autrefois très répandue en Tunisie mais qui n'était pas islamique⁸. Maxime Rodinson a bien analysé cette situation : « L'islam est une idéologie sacralisant leur misère, leurs coutumes, leur mode de vie en opposition avec la richesse, les modes de vie importés, l'extranéité⁹. »

L'adhésion aux vertus traditionnelles de la non-consommation était inconditionnelle et presque automatique. La modération, la tempérance, la sobriété, la vertu de se contenter de peu, la simplicité, la pudeur, la chasteté formaient une forte carapace sur laquelle se brisaient toutes les sollicitations extérieures.

● En plus des facteurs religieux et éthiques, le *facteur politique* jouait également un rôle important.

L'utilisation des sentiments religieux et éthiques des classes populaires a été pour les militants nationalistes l'arme la plus puissante pour combattre le colonialisme. Ils ont, par exemple, lancé en 1912 un tract pour le boycottage des tramways et en 1934 le tract suivant :

« Si vous êtes de vrais musulmans conscients de vos devoirs les plus sacrés, n'achetez aucun produit provenant de l'industrie européenne et surtout française. Continuez à porter le costume traditionnel de vos frères, fabricants et artisans tunisiens. Ne fumez pas, ne buvez plus de thé. Ce sont des habitudes pernicieuses condamnées par les préceptes même de notre religion¹⁰. »

Habib Bourguiba qui, juste après l'Indépendance, a déclenché une campagne véhémente contre le port du voile (*hijab*) en était le défenseur farouche en 1929 pour la raison qu'il le considérait comme un élément essentiel de l'identité nationale. Il avait pris cette position à la suite d'une soirée organisée par *l'Essor*, soirée pendant laquelle des femmes tunisiennes et des hommes sympathisants avec le mouvement féministe tunisien avaient critiqué le port du voile :

« N'oubliez pas, dit-il, que le *hijab* est notre « individualité » et son signe distinctif. Toute atteinte qui lui sera portée modifiera notre moralité et causera l'éparpillement de notre personnalité¹¹. »

2. Les facteurs de changement

Depuis son indépendance en 1956, la Tunisie connaît un changement rapide dans tous les domaines. Ni la portée de cet article, ni l'objectif de ce travail ne nous permettent d'énumérer les éléments de changement. Nous nous limiterons à évoquer les facteurs pertinents, ceux qui ont des rapports étroits avec l'évolution des besoins en milieu ouvrier tunisien.

a) *L'élévation du niveau de vie*

Il est indéniable que le niveau de vie de tous les Tunisiens s'est amélioré d'une façon significative même si cette amélioration profite davantage aux Tunisiens déjà favorisés. La Tunisie n'a pas connu de famine depuis les années quarante (1945-46). Malgré la persistance de la sous-alimentation dans les classes populaires il n'y a plus de pathologie grave et manifeste (stigmates de malnutrition) généralement liée aux carences alimentaires importantes. Cette amélioration se traduit par la diminution de la part des dépenses alimentaires dans les dépenses totales. En 1980 les dépenses alimentaires représentaient, selon notre enquête, 60 % des dépenses totales des jeunes ouvriers tunisiens travaillant dans le secteur structuré. Cette proportion aurait été de 80 % en 1960. La majorité de ces ouvriers mangeait de une à trois fois par semaine de la viande, deux à trois fois par semaine des œufs, de une à trois fois par semaine des fruits¹². Leur alimentation devient donc plus variée malgré la prédominance des céréales.

b) *La scolarisation*

La Tunisie est un des rares pays du monde qui a beaucoup investi dans la scolarisation. Son extension a atteint les campagnes les plus isolées. Un enseignement bilingue (arabe, français) au niveau de l'enseignement primaire et trilingue (arabe, français, anglais) au niveau de l'enseignement secondaire s'est substitué à l'enseignement coranique traditionnel. Cet enseignement est ouvert sur le monde moderne, les matières scientifiques y occupent une place privilégiée.

Une des missions officielles de cet enseignement est de former des générations nouvelles à même de répondre aux exigences du monde moderne. Malgré sa forte sélectivité, il reste un moyen important de promotion sociale en Tunisie.

c) *Les mass-media*

Autrefois, le Tunisien vivait en milieu presque clos dans le village, ignorant non seulement ce qui se passait dans le monde mais aussi dans son propre pays. Actuellement, les habitants des localités les plus isolées de Tunisie (par exemple, les habitants de l'extrême Sud tunisien) sont, grâce aux mass-media, informés de ce qui se passe dans tous les continents. L'extension de la télé, après la radio, dans tous les milieux tunisiens est aujourd'hui un fait : les logements les plus précaires des bidonvilles, où s'entassaient de sept à dix personnes et dont l'écroulement peut advenir avec la moindre violence atmosphérique, sont couverts d'antennes de télévision.

Dans les milieux populaires tunisiens, la soirée autour de la télé est, peut-être, la seule distraction familiale. Elle a permis de s'ouvrir sur les modes de vie et les goûts étrangers, essentiellement occidentaux.

d) Le tourisme

Le tourisme représente la troisième source de devises pour la Tunisie, constitue 36,3 % des recettes d'exportation avant le phosphate, l'huile d'olive, les vins et les oranges ¹³.

La Tunisie, peuplée de 7 millions d'habitants, accueille chaque année un million de touristes environ. La majorité de ces touristes sont des ressortissants européens (70 % environ). Durant leur séjour, ils se mêlent à la population tunisienne et plus particulièrement aux jeunes. Le brassage est tellement fréquent dans les villes touristiques que de nombreux parents manifestent ouvertement leur mécontentement à l'égard du tourisme perçu comme facteur de déviance et de corruption.

e) Les ouvriers tunisiens émigrés en Europe

La Tunisie compte environ 400 000 ouvriers émigrés en Europe, principalement en France. 64,7 % de ces ouvriers sont âgés de moins de trente ans ¹⁴. Ce qui intéresse le plus le psychologue dans l'émigration est le phénomène d'acculturation : non seulement l'ouvrier tunisien revient de l'Europe avec des meubles, des appareils électro-ménagers, une voiture, mais également, avec des habitudes, des besoins et des goûts nouveaux.

3. L'évolution des besoins

a) Méthodes utilisées

L'enquête que nous avons effectuée à la fin de l'année 1981 et au début de l'année 1982 a porté sur 200 jeunes ouvriers tunisiens célibataires, âgés de vingt à vingt-trois ans, des deux sexes (garçons et filles) et de deux milieux (urbains et ruraux). Ils travaillaient tous dans des entreprises étatiques (salaires homologués) et avaient des revenus semblables. Dans ce travail, nous nous sommes limités à six besoins (alimentation, habillement, sexualité, confort mobilier, confort ménager, loisirs). Pour apprécier l'importance de l'évolution des besoins, en plus d'un questionnaire on doit utiliser des méthodes plus élaborées permettant d'explorer les dimensions profondes de la personnalité, telle la tolérance à la frustration ; c'est pourquoi nous avons utilisé deux méthodes complémentaires : un questionnaire portant sur les consommations réelles (nourriture, vêtements, confort, etc.), sur les tendances éprouvées (insatisfactions ressenties), et des dessins d'inspiration

projective, conçus spécialement pour ce travail, permettant d'explorer la tolérance à la frustration. Ces dessins constituent 32 planches (4 pour chaque besoin sauf pour la sexualité et les loisirs, pour lesquels nous avons conçu deux séries pour les garçons et deux séries pour les filles afin qu'ils soient adaptés à la réalité socio-culturelle). Ils rappellent les tests de frustration de Rosenzweig mais sont sans ambition de typologie clinique. Ils représentent des scènes où une personne est confrontée à une situation frustrante (alimentaire, vestimentaire, sexuelle etc.). L'ouvrier interrogé doit imaginer les réactions de cette personne. Cette procédure aide le sujet à se confier et assouplit ses résistances dans la mesure où il pense n'être pas directement concerné par la situation.

Cette approche nécessite l'élaboration de critères d'appréciation : nous considérons toutes les réactions impulsives (tendances à vouloir satisfaire immédiatement les besoins malgré les obstacles), agressives, les insistance et les obstinations devant le handicap comme des réactions de mauvaise tolérance à la frustration. Par contre, les réactions qui reflètent un détachement par rapport à l'objet désirable, la recherche des conditions pour le mettre à sa portée, l'attente de moments propices comme des indices d'une bonne tolérance à la frustration¹⁵.

b) *Résultats obtenus*

Nous nous limitons, dans cette communication, aux principales données en relation directe avec le sujet. La concordance des résultats obtenus à partir de deux procédés nous autorise des déductions générales ; avant d'y parvenir, il faudrait exposer les résultats obtenus à partir du questionnaire (satisfaction, insatisfaction) et des dessins (tolérance à la frustration).

L'insatisfaction selon le besoin

L'effectif des insatisfaits selon le besoin peut donner une idée des préoccupations et tendances.

Tableau 1. *Les insatisfactions exprimées*

Besoins	Effectifs des insatisfaits	Pourcentages
Sexualité	136	68 %
Loisirs	106	53 %
Confort mobilier	98	49 %
Confort ménager	93	46,5 %
Habillement	74	37 %
Alimentation	68	34 %

Les réactions de mauvaise tolérance à la frustration sont des indices de l'impact psychologique des besoins.

Tableau 2. *L'intolérance à la frustration selon le besoin*

Besoins	Réactions de bonne tolérance à la frustration	Réactions de mauvaise tolérance à la frustration	Total des situations présentées ¹⁶
Loisirs	507	293	800
Sexualité	507	293	800
Confort mobilier	515	285	800
Alimentation	539	261	800
Confort ménager	564	236	800
Habillement	683	117	800

Pour l'ensemble des 200 ouvriers, les réactions adaptatives sont plus importantes que les réactions d'inadaptation. Ceci est normal et attendu : nous avons affaire à un groupe normal et non à un groupe déviant. Mais, important davantage ici les modifications introduites dans l'ordre des préoccupations.

La corrélation entre les résultats du questionnaire et celui des techniques projectives (coefficient de Spearman) est de 0,80 significative à 0,5. Quelle que soit la méthode utilisée, un fait important se dégage : le déclin de l'importance psychologique accordée aux besoins vitaux (alimentation et habillement) au profit de besoins nouveaux (loisirs, confort mobilier, confort ménager) ou réactivés par les conditions de la vie moderne telle la sexualité sur laquelle nous reviendrons.

Les besoins vitaux, préoccupations essentielles de l'ouvrier tunisien traditionnel, sont relégués à un rang secondaire ; par contre les besoins nés de la modernisation de la Tunisie sont propulsés au rang de préoccupations essentielles.

Pourtant, à en juger de façon objective, en se référant par exemple aux normes sanitaires, les besoins vitaux restent, malgré les améliorations, loin d'être satisfaits. Les relevés que nous avons effectués montrent une carence en protéine et un « céréalisme » excessif, aussi les ouvriers restent-ils insuffisamment protégés contre les rigueurs du climat, surtout en hiver ; mais ces carences ne sont pas suffisantes pour polariser leurs préoccupations.

Si l'importance donnée aux besoins nouveaux éclipse le souci de satisfaire convenablement les besoins vitaux, c'est qu'elle correspond à une image de la réussite sociale de plus en plus répandue en Tunisie et particulièrement dans les milieux populaires : le degré de réussite sociale se mesure à l'ampleur de la participation aux consommations modernes (confort, voiture, loisirs, etc.). L'incapacité de participer à ce

nouveau mode de vie est perçue comme une infériorité. Les autres formes de réussite (scolaire, politique, etc.) restent sans importance si elles n'aboutissent pas à une augmentation du pouvoir de jouir des biens modernes. Nous avons entendu un ouvrier dire : « Je n'ai pas réussi ma scolarité, j'ai été prématurément exclu de l'école... Mais finalement, voilà j'ai un appartement, des meubles... Comme mes camarades qui ont réussi à l'école. » La substitution à la réussite scolaire de la quête du modernisme est une clé importante pour comprendre les jeunes ouvriers tunisiens actuels. Les critiques que formulent certains de leurs compatriotes à leur égard en leur reprochant de n'avoir retenu de la modernité que le futile et l'accessoire (consommation) n'ébranlent en rien leur exaltation.

La canalisation de la réussite sociale dans un sens univoque (la possibilité de jouir des consommations modernes) est un fait nouveau en Tunisie. La réussite sociale prenait, autrefois, en Tunisie, des formes multiples et l'augmentation du pouvoir de consommation n'était qu'un indicateur parmi d'autres. Accéder au statut de *fékih* (juriste et exégète des lois islamiques) au statut de *meddeb* (personne chargée d'enseigner le Coran aux enfants des musulmans) était une promotion sociale, elle engendrait la considération et la reconnaissance des autres, mais n'était pas nécessairement associée à des privilèges de consommation. L'accès au statut de chef de tribu était une réussite sociale mais sans avantages matériels. Ces formes traditionnelles de la promotion sociale sont actuellement très affaiblies par la nouvelle image de la réussite exclusivement fondée sur le pouvoir de jouir des biens modernes. Elle explique, en même temps, la valorisation des besoins nouveaux et les effets psychologiques découlant de la privation.

La sexualité n'est, pourtant, ni un besoin nouveau, ni un besoin né des conditions de la vie moderne mais elle engendre avec les loisirs, le plus grand nombre d'insatisfactions. En réalité, une analyse plus poussée de cette situation permet de mettre en lumière deux faits essentiels.

D'abord, il ne fait pas de doute que la vie sexuelle est en Tunisie, réactivée par les conditions de la vie moderne : disparition presque totale de la réclusion de la femme, développement important du travail féminin en dehors du foyer, affaiblissement considérable du port du voile (*hijab*), mixité des écoles, mixité des lieux de travail, usage généralisé et manifeste des produits esthétiques modernes. Il s'agit d'une évolution importante par rapport à la vie sociale traditionnelle où la séparation des sexes était la règle, la réclusion de la femme un fait dominant, et où la parure de la femme ne s'affichait que dans le cercle le plus intime.

Ensuite, la sexualité ne doit pas être, ici, prise dans son sens étroit (l'acte sexuel). La sexualité *stricto sensu* des jeunes ouvriers tunisiens de sexe masculin est presque entièrement prise en charge par la prostitution légale et clandestine : 72 % des rapports sexuels ont pour partenaires des prostituées et 57 % des ouvriers ont des rapports sexuels

réguliers avec des prostituées. Pourtant 80 % d'entre eux expriment leur insatisfaction sexuelle. En réalité, ce dont les ouvriers ressentent le besoin est moins l'acte sexuel en lui-même qu'un cadre affectif favorisant l'échange, la communication entre les sexes et permettant de briser les barrières psycho-sociales traditionnelles. Ce cadre constitue, par ailleurs, une issue pour les tensions psychiques engendrées par certaines difficultés de la vie moderne (telles que les conditions du travail : rapports hiérarchisés, normes de production). Sur ce plan, la sexualité s'apparente bien aux loisirs. L'évolution des besoins apparaît non seulement dans la modification de l'ordre des préoccupations mais également au sein de chaque besoin.

Besoins et tendances nouvelles

● *Le besoin alimentaire* : le dessert.

Le dessert passe de plus en plus, dans le milieu ouvrier tunisien, comme une composante essentielle du repas, même si les moyens de se le procurer font souvent défaut. Le dessert est, dans les milieux populaires tunisiens, une habitude alimentaire nouvelle. Le mot « dessert » n'a d'équivalent ni dans la langue arabe, ni dans les dialectes tunisiens. Autrefois, le Tunisien mangeait souvent des gâteaux et des fruits mais pas nécessairement à la fin du repas. Bien au contraire, il les consommait souvent comme aliments d'appoint en attendant l'heure du dîner ou du déjeuner. L'absence de dessert est actuellement ressentie comme un manque : 15 % des jeunes ouvriers insatisfaits de leur alimentation manifestent des tendances pour une plus grande fréquence du dessert dans leurs repas.

● *Le besoin vestimentaire* : vêtements traditionnels et vêtements modernes, l'émergence du phénomène de la mode.

Cette enquête nous permet de témoigner de la rareté de la tenue tunisienne traditionnelle chez les jeunes : seulement 12 % des ouvriers étudiés dans le cadre de cette enquête ont un à deux éléments de cette tenue. Ils se limitent, d'ailleurs à la *kachabia*¹⁷ (8 %) et au *burnous*¹⁸ (4 %). Sur le plan vestimentaire, la confrontation entre le traditionnel et le moderne prend une signification claire : la tenue moderne (occidentale) évoque le progrès, la promotion, le raffinement des mœurs. Par contre la tenue traditionnelle rappelle le conservatisme, le fruste.

Aussi, assistons-nous à l'émergence, dans ces milieux, de la mode : 18 % de ces jeunes (5 % ouvriers et 13 % ouvrières) abandonnent un vêtement simplement parce qu'il n'est plus à la mode.

● *Le confort mobilier* : la chambre à coucher condition préalable au mariage. La chambre à coucher devient une condition du mariage comme la dot. Dans cette nouvelle exigence il n'y a pas que souci de l'utilité (le confort mobilier traditionnel n'était pas moins utile) mais il y a aussi le désir conscient ou inconscient d'entamer la vie conjugale dans un climat de confort moderne.

La chambre à coucher, comme exigence du mariage, se répercute sur la vie psychologique des jeunes ouvriers tunisiens surtout en milieu urbain où 24 % des jeunes ouvriers insatisfaits de leur confort mobilier aspirent à la possession d'une chambre à coucher.

● *Le confort ménager* : l'agréable avant l'utile.

Pour la majorité des jeunes ouvriers le confort ménager permettant un certain délasserment, une distraction, une ouverture sur le monde moderne, tels que la télé, le magnéto-cassette, la vidéo, passe avant le confort ménager utile (réfrigérateur, cuisinière, etc.). La vision d'un spectacle, l'écoute d'une chanson nouvelle constituent souvent des occasions de rencontres (entre amis, voisins, parents), ce qui rappelle la remarque de J.C. Passeron que les milieux populaires sont capables de réinterpréter le confort moderne pour « retrouver l'ambiance traditionnelle du foyer populaire encombré et bariolé ¹⁹ ».

● *Les loisirs* : l'attrait du tourisme.

L'attrait du tourisme est lié à l'émergence d'une nouvelle fonction du voyage : pour les jeunes ouvriers, le voyage ne répond pas simplement à une nécessité vitale (en cas de maladie, de calamité naturelle...) ou à une obligation administrative (service militaire...), mais devient en lui-même un plaisir. Voyager c'est rompre avec l'habitude, avec le quotidien, c'est entrer en contact avec d'autres personnes et découvrir d'autres modes de vie. Le tourisme est une tendance exprimée par 26,5 % des ouvriers insatisfaits de leurs loisirs (13 % pour le tourisme en Tunisie, 7,5 % pour le tourisme à l'étranger, 3 % pour le tourisme à la fois à l'intérieur et à l'étranger).

c) *Les mécanismes psychologiques*

Les faits mis en lumière sont étroitement liés à des mécanismes psychologiques qui nous permettent de comprendre leur évolution. La majorité absolue des jeunes ouvriers étudiés souhaite bénéficier d'un minimum de conditions de vie moderne. Ils sont plus sensibles à la quantité, au manque, à l'insuffisance qu'à la qualité : l'essentiel est de disposer des éléments nécessaires à la vie moderne, peu importe la qualité ²⁰. Ils sont au stade de la satisfaction essentielle, le stade du raffinement des goûts n'est pas encore atteint. La majorité perçoit la différence entre leur propre situation et celle des jeunes Tunisiens aisés en termes dichotomiques (avoir / ne pas avoir), un schéma manichéen qui reflète deux mondes distincts : le monde de la participation et le monde de l'exclusion.

Leur attachement plus ou moins important à l'islam n'est pas associé à une condamnation de la civilisation moderne.

L'idée traditionnelle de l'altération, de la dénaturation par l'adoption de modes de vie modernes est presque absente. Le souci de l'authenticité dans l'alimentation, dans le confort et dans les loisirs est quasi inexistant.

L'envie de goûter à un plat « typiquement tunisien » ou de porter une tenue purement traditionnelle est une nostalgie épisodique rapidement satisfaite, répondant surtout à un besoin de changement. Elle ne constitue plus un fond psychologique permanent.

Les vertus traditionnelles de non-consommation (austérité, sobriété, simplicité, etc.) font de moins en moins pression sur le jeune ouvrier tunisien, sont de plus en plus contrebalancées par des formes nouvelles poussant à une augmentation de la consommation : normes sanitaires, nécessités sociales.

Les rationalisations populaires traditionnelles tendant à justifier, par exemple, le bien-être et le progrès des Européens (chrétiens) par la seule volonté divine ne constituent que 3 % des interprétations données. Par contre, les explications par référence à la supériorité scientifique et technologique des Européens sont données par la majorité. Ainsi la démarcation psychologique à l'égard des pays européens, berceau de la civilisation moderne, est de moins en moins nette. Bien au contraire, dans de nombreux domaines ces pays apparaissent comme un modèle à suivre.

La modernisation de la Tunisie a engendré une évolution des besoins chez les jeunes ouvriers tunisiens d'abord dans le sens de l'adoption de besoins nouveaux (confort mobilier et confort ménager modernes, loisirs) considérés autrefois comme futiles, secondaires et inappropriés au mode de vie local. Ces besoins nouveaux sont actuellement propulsés au rang de préoccupation essentielle.

Ensuite, il y a une extension de tous les besoins vers des produits nouveaux et surtout vers des habitudes et des goûts nouveaux (tels que le dessert, la mode, le tourisme, etc.).

Ces aspirations modernistes éclipsent le souci quasi-obsessionnel de satisfaire les besoins vitaux, traduisent une forte tendance à la promotion sociale (promotion par la consommation) et reflètent une nouvelle image de la dignité. *La dignité actuelle n'est plus simplement dans la possibilité d'échapper à l'assistance alimentaire et vestimentaire, elle est surtout dans la possibilité de participer au mode de consommation moderne. Le fait de s'en sentir exclu engendre des sentiments de frustration et souvent des manifestations d'opposition voire de violence à l'égard de ceux qui en bénéficient pleinement comme l'ont montré des événements récents : les émeutes du 3 janvier 1984 (alimentées en majorité par des jeunes, ouvriers et chômeurs) avaient pour cible privilégiée les voitures, sans distinction de marque, de propriétaire, ou d'usage. La voiture est, par excellence, le symbole du confort moderne.*

La délinquance juvénile actuelle en Tunisie reflète bien ces aspirations modernistes : elle n'est pas une délinquance de pauvreté absolue (vol de produits alimentaires ou de vêtements), elle est en relation avec les besoins nouveaux. L'étude récente de la délinquance juvénile ²¹ (1977-81)

dans une localité ouvrière de Tunis (Djebel Lahmar) montre que 55 % des délits commis sont des vols sans extrême gravité mais traduisant une forte tendance à satisfaire les besoins nouveaux (par exemple, voler pour aller au stade ou au cinéma).

L'image même de la pauvreté est en train de subir des transformations au niveau des perceptions sociales. Le pauvre n'est plus celui qui passe des nuits le ventre creux et qui cache à peine son bas-ventre, mais celui qui vit en marge de la vie moderne. Actuellement, la participation aux consommations modernes définit le statut social en Tunisie. Cette participation est, en elle-même, considérée comme une réussite sociale indépendamment de tous les autres aspects (origine sociale, niveau d'instruction, etc.).

Cette image de la dignité explique plusieurs conduites individuelles et collectives actuelles qu'il faudrait explorer. L'exploration de ces conduites permettrait une meilleure compréhension de la psychologie des classes populaires mais elle conduirait, en même temps à une analyse pertinente des nouveaux processus d'intégration et de marginalisation dans la société tunisienne.

NOTES

1. « Enquête sur la consommation alimentaire » faite par Dr. Boujnah, Mmes et Mlles Carrignes, Mazéas, Cassin, Boitel, Carles publiée dans le *Bulletin Economique et Social de la Tunisie*, Tunis, juillet-août 1952.
2. Extrait du *Bulletin Economique et Social de la Tunisie*, Tunis, juillet-août 1952.
3. Les organes sexuels, les parties limitrophes et d'autres parties qui variaient selon le sexe.
4. Sorte de manteau à capuchon sans manches et sans boutons qu'on met sur les épaules. Le burnous est un habit masculin fait de laine, de poils de chameaux, de lin ; on peut le porter toute l'année.
5. A.E. Seyous, *La Tunisie, son commerce d'importation, ce que la France vend en Tunisie et ce qu'elle pourrait y vendre*, Bruxelles, 1936, p. 56.
6. A.E. Seyous, *Ibid*, p. 56.
7. Mustapha Kraïem, *La classe ouvrière tunisienne et la lutte de libération nationale (1939-52)*, Imprimerie de l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens, Tunis, 1980, p. 55.
8. On ne lui trouve aucune origine ni dans le Coran ni dans le Hadith.
9. Maxime Rodinson, « Dynamique interne et dynamique globale. L'exemple des pays musulmans », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume XLII, Paris, 1967, p. 67.
10. Dellagi, *Répression et résistance, synthèse de documents secrets*, 1934, Maison Tunisienne d'Édition, Tunis, 1974, pp. 79-81.
11. *Tunis Socialiste* du 10 janvier 1929.
12. Mustapha Nasraoui, *Les jeunes ouvriers tunisiens face aux besoins nouveaux*, thèse de doctorat de 3^e cycle préparée sous la direction du Professeur Carmel Camilleri, 1983, université de Paris V.
13. Khémaïs Taamallah, « Le tourisme en Tunisie : évolution et impact économique », *Revue tunisienne des sciences sociales*, n° 53, Centre de recherches économiques et sociales, Tunis, 1978, pp. 171-203.

Modernité et évolution des besoins

14. Khemaïs Taamallah, « Jeunesse et émigration maghrébine », in *Jeunesse et changement social*, Centre de recherches économiques et sociales, Tunis, 1984.
15. Pour des informations plus détaillées sur les procédés méthodologiques utilisés, voir notre thèse de doctorat de troisième cycle, *ibid*.
16. Pour chaque besoin et pour chaque ouvrier nous présentons 4 planches. Au total il y a 800 présentations pour les 200 ouvriers étudiés.
17. Sorte de manteau à capuchon fermé sur le devant à la façon d'une robe. La *kachabia* est un vêtement masculin.
18. Voir sa définition, note 4.
19. Jean-Claude Passeron, Introduction au livre de Richard Coggart, *La culture du pauvre*, traduit de l'anglais par J.-C. Passeron et J.-C. Garcias, Editions de Minuit, Paris, 1970, p. 23.
20. Par exemple, pour eux, il est d'abord nécessaire d'avoir une chambre à coucher, peu importe qu'elle soit en bois rouge ou en bois blanc, avec ou sans ornements...
21. Ministère de la Justice, Projet n° 19-P-58372 F.C.I. « sauvegarde de la jeunesse », Tunis, 1982.

ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

- Ben Salem M., Chaudin B., Taïeb M., et Sebag P., « Enquête alimentaire et sanitaire dans un faubourg de Tunis », Archives de l'Institut National de Nutrition, 1959.
- Boujnah et Coll., « Enquête sur la consommation alimentaire », *Bulletin économique et social de la Tunisie*, juillet-août 1952, Tunis.
- Camilleri C., *Jeunesse, famille et développement, essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers-Monde (Tunisie)*, Paris, C.N.R.S. (Collection Cresm), 1973.
- « Crise socio-culturelle et crise d'identité dans les sociétés du Tiers-Monde : l'exemple des sociétés maghrébines », *Psychologie Française*, n° 3-4, déc. 1979, Paris, pp. 259-268.
- Chombart de Lauwe P.M. et collaborateurs, *La vie quotidienne des familles ouvrières* (3^e édition), Paris, C.N.R.S., 1977.
- Bellagi, *Répression et résistance, synthèse de documents secrets (1934)*, Maison Tunisienne d'Édition, Tunis, 1974.
- Haymans M., « Les systèmes de valeurs des différentes classes : une contribution psycho-sociale à l'analyse de la stratification », in *Psychologie Sociale*, textes choisis et traduits par Levy A., tome 2, Paris, Dunod, 1945, pp. 442-447.
- Hoggart R., *La culture du pauvre*, traduit de l'anglais par Garcias J.-C. et Passeron J.-C., Paris, les éditions de Minuit, 1970.
- Institut National des Statistiques, Tunis, *Annuaire des statistiques de la Tunisie*, 1948.
- La consommation et les dépenses des ménages en Tunisie (1965-68)*, Tunis, *Enquête nationale sur le budget et la consommation des ménages*, Tunis, 1975.
- Kraïem M. *La classe ouvrière tunisienne et la lutte de libération nationale (1939-52)*. Imprimerie de l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens, Tunis, 1980.
- Nasraoui M., Les jeunes ouvriers tunisiens face aux besoins nouveaux, thèse de doctorat de 3^e cycle préparée sous la direction du Professeur Carmel Camilleri, 1983, université Paris V.
- Rodinson M., Dynamique interne et dynamique globale, l'exemple des pays musulmans, *Cahiers internationaux de sociologie*, volume XI, II, Paris, 1967.
- Soyous A.E., *La Tunisie, son commerce d'importation, ce que la France vend en Tunisie et ce qu'elle pourrait y vendre*, Bruxelles, 1936.
- Taamallah K., Le tourisme en Tunisie : évolution et impact psychologique, *Revue tunisienne des sciences sociales*, n° 53, pp. 171-203, Centre de recherches économiques et sociales, Tunis, 1978.
- « Jeunesse et émigration maghrébine », in *Jeunesse et changement social*, Centre de recherches économiques et sociales, Tunis, 1984.
- Valensi L., *Fellahs tunisiens, l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18^e et 19^e siècles*, Mouton, Paris, 1977.

TRANSNATIONALISATION DE LA RATIONALITE ET TOTALITE ELECTRONIQUE

ou : De la transnationalisation à la nationalisation

Ahmed HENNI

I. La totalisation électronique

Une activité est apparue à notre époque qui semble devenir hégémonique et totalisante : l'électronique. Elle s'introduit partout :

— *Toutes les marchandises contiennent ou se joignent de contenir de l'électronique, soit dans leur production, soit dans leur configuration finale.*

— *Toutes les activités humaines ont recours à l'électronique* : activité usinière ou de circulation des marchandises ; activité de conception et de recherche scientifique ; activité de gestion économique, sociale et politique ; activité d'éducation, de formation, de santé ; activités domestiques de travail ou de loisir ; activité de création littéraire, musicale, picturale et culturelles en général ; activités ayant trait à la circulation de signes en général (monnaie, langage, images, sons, etc.).

— *Toutes les sociétés humaines sont touchées par le phénomène.*

L'électronique a ceci de particulier qu'elle se fait véhiculer par d'innombrables vecteurs ; contrairement à l'acier, par exemple. Je peux dire immédiatement que l'électronique ouvre l'ère d'une totalisation universelle multiforme qui remet en question les formes de transnationalisation et d'universalisation rattachées à l'ère de l'acier et de la canonnière.

Si, par exemple, on ne peut gérer l'acier par de l'acier, l'électronique apparaît, elle, comme la première activité historique de l'ère industrielle qui se gère par elle-même tout en gérant les autres. Ceci grâce à sa capacité d'intégrer les signes culturels dans la matière.

L'électronique, c'est, directement, de la matière et de la matière grise. Dans son processus de totalisation, l'électronique se passe de médiation idéologique. Elle est matière et fétiche. Elle est directement matière et idéologie. La transnationalisation qui s'opère à travers elle ne s'appuie plus sur des médiations.

Jusqu'à elle, la transnationalisation s'appuyait exclusivement sur la circulation de matières (le fameux « pillage »). Ouvrir une mine ou une usine ou un réseau commercial dans un pays culturellement différent devait s'accompagner de mécanismes répressifs (la canonnière) pour éviter tout détournement ou récupération autochtone, toute nationalisation des procès matériels mis en place. La répression prend maintenant des formes plus préventives.

Le fétichisme de la marchandise-matière n'était pas suffisant pour assurer une totalisation de la rationalité usinière. Il avait besoin de médiations humaines et matérielles (la répression sous forme acier) et idéologiques (les légitimations du développement).

Avec l'électronique, nul besoin de tout cela. Ce n'est plus la canonnière qui se pointe devant les côtes du pays. Ce n'est plus la poudre qui s'accompagne d'une langue étrangère. Ce sont maintenant des puces invisibles où la langue est inscrite qui s'introduisent. L'agression est « communication ».

Fabriquer de l'acier pouvait être accompli de plusieurs façons. Chaque société produit de l'acier dans le cadre de relations sociales spécifiques. Le procès de travail n'est pas le même aux Etats-Unis, en U.R.S.S. ou en Egypte.

Par contre, le programme électronique de résolution ou de gestion est strictement le même. Il fait appel à la même matière et à la même matière-grise. La société réceptrice n'a plus la latitude de récupérer ou détourner un programme électronique.

On reçoit directement des paroles et des images. Les circuits intégrés et les logiciels se doivent d'être les mêmes. Les modes de pensée et de gestion politique et sociale que développe l'électronique se doivent d'être les mêmes. Car avec l'électronique, il n'y a pas la matière d'un côté et l'idéologie de l'autre, mais le tout est fondu dans cette combinaison matière-matière grise : le *firm-ware*.

Cette fusion matière-matière grise se passe, pour assurer sa totalisation, des médiations passées. Elle s'étend sous la forme de complexes matière-signes-espace où l'intégration se moque des frontières et des notions traditionnelles d'espace. Il n'y a plus, avec l'électronique, d'espaces géographiques, de territoires. La canonnière n'est plus indispensable pour enjamber des frontières de territoires. Le signal électronique le fait sans encombres.

L'espace, ce n'est plus la terre ; l'espace électronique c'est un réseau matière et matière-grise qui se joue des particularités géographiques pour s'ériger immédiatement en un espace unique et total, un espace totalisant et englobant l'humanité entière dans un seul réseau. Il n'y a pas ici processus de transnationalisation, mais *totalité immédiate*.

II. Les complexes électroniques transnationaux

Aujourd'hui la mise en place de complexes électroniques aboutit, sur le mode technique, par exemple, à l'installation d'une chaîne de produits qui intègrent les *produits* (émetteur, calculateur, récepteur, satellite, câble, etc.), les *processus* (production de l'information, traitement sur calculateur, émission, relais par satellite, réception, traitement, acheminement et affichage) et les *signes* (informations de gestion économique, sociale et politique, informations culturelles, etc.).

Cette intégration transforme l'idée de transnationalisation. Donnons quelques exemples :

— Le complexe électronique permet, par exemple, d'avoir, à chaque instant, le cours du dollar à New York, Paris, New Delhi, Singapour, Hong-Kong, Tokyo.

Pendant que New York dort, la bourse de Singapour est ouverte. Ainsi, on peut suivre 24 heures sur 24 l'évolution du cours au fur et à mesure de la rotation de la terre. Il y a intégration de l'information, du temps et de l'espace. Le temps lui-même devient total, unique.

Le sommeil peut coûter très cher au banquier de Chicago quand, de l'autre côté de la planète, les choses se font et se défont sur la base de ce qu'il a fait, lui, dans la journée. Il y a continuité de l'activité des signes, totalisation et non pas transnationalisation. La gestion du cours du dollar s'en trouve transformée.

— Voilà une firme classiquement transnationale. Elle se devait d'être étrangère dans le pays où elle s'installait pour s'assurer de la circulation-matières. Elle se décentralisait. Avec l'électronique, elle perd cette apparence. La succursale japonaise de la firme américaine est maintenant gérée directement et en direct par la maison-mère grâce à l'instantanéité de la circulation des signes. Il y a recentralisation de la gestion. Il n'y a plus une maison-mère et des filiales. Il y a un seul réseau.

— Ces modes d'organisation impliquent un langage particulier, celui de l'électronique. Celle-ci utilise des programmes. Presque tous rédigés en anglais. Voilà une langue qui apparaît avec l'électronique immédiatement totale et qui n'a plus besoin d'agression pour se transnationaliser. Elle est universelle.

— Voilà des peuples qui, au même moment, désertent les rues pour s'enfermer chez eux et regarder le même match de football. Cette mondiovision n'est pas transnationalisation mais *totalité immédiate*.

L'acier impliquait d'aller de la partie (l'Angleterre) vers le tout. L'électronique semble poser le tout comme immédiat. Les parties s'inté-

grant par la suite à ce tout. *Il n'y a plus transnationalisation de la partie mais nationalisation du tout.* Ce renversement, que l'on peut *a posteriori* déceler depuis une quarantaine d'années, n'est pas propre à l'électronique. Celle-ci ne fait que le révéler. Il caractérise déjà la fin de l'ère de l'acier. Chaque communauté tente de s'approprier, de nationaliser, un tout composé de matière et de signes. Nationalisation de territoires, de ressources, de monnaie, de richesses, de langage, de culture et de religion.

III. *Nationalisation de la totalité ou transnationalisation de la partie*

Pour employer une autre terminologie, disons que l'Europe bourgeoise anime depuis le XVI^e siècle une transcendance à vocation universelle dont l'une des dernières formes a été la transnationalisation à prétexte-matière.

Nous assistons, je crois, à une clôture de ce type de propagation. La transcendance universelle se pose maintenant comme acquit. Il ne s'agit plus que de la nationaliser. La tendance de la transnationalisation à la nationalisation est d'autant plus marquée que cette transcendance universelle semble irréductible dans sa forme matière et notamment dans sa forme électronique.

Pour reprendre l'exemple de la firme, celle-ci ne se pose plus comme une partie ayant vocation hégémonique sur le tout en se transnationalisant. La nouvelle firme, dans sa vocation et son organisation, se pose comme un tout avec des parties nationales apparaissant au fur et à mesure.

L'idée n'est pas neuve. Elle apparaît culturellement dès l'apparition du socialisme. Il est significatif de noter que le débat, en Russie de 1917, tourne autour d'une conception de la Russie, partie d'un tout à constituer (processus de transnationalisation du socialisme) opposée à une conception de la Russie, partie à constituer d'un tout posé immédiatement (le socialisme dans un pays).

Ce débat mérite approfondissement. Car, en réalité, derrière la transnationalisation des matières et des signes, se joue la transnationalisation d'une nationalité, celle de l'Europe bourgeoise.

La classe bourgeoise européenne, après avoir aspiré au pouvoir et l'avoir conquis en Europe, s'est posée comme classe promotrice d'un mode de production universel. Marx a bien montré et justifié la vocation transcendentale de ce mode de production. Capitalisme animé de la raison individuelle ou socialisme animé de la même raison mais collective. La raison bourgeoise triomphante s'est appuyée sur la transnationalisation de la matière et de l'objet. Cette tâche a été accomplie.

Le « système »¹ bourgeois des objets est devenu universel. Maintenant, avec l'électronique, il y a centralisation de la production de signes également. Apparaît donc l'universalisation d'un « système » *bourgeois de signes*.

Grâce à l'électronique, il y a recentralisation absolue de la production et de la gestion des signes (le dollar, l'anglais...). Les nouvelles « crises » ne sont plus attribuées à la déficience de la circulation de matières, mais à un système international de signes déficient, à une nationalisation de ces signes culturels. (Système monétaire international défectueux, prix non-adéquats, réveils culturels, linguistiques, religieux...)

— Donc, *crise non de la transnationalisation mais de la nationalisation des signes et valeurs*. Le dollar est monnaie transnationale. Le problème est : comment la partie (le franc) peut-elle être une expression nationale du tout (le dollar) ? Comment nationaliser le dollar ? L'Occident se plaint d'un certain terrorisme pratiqué par les opprimés, et les accuse de ne pas avoir la politesse d'adhérer aux valeurs reconnues universellement (innocence des civils, etc.). Comment, en réalité, nationaliser des valeurs posées déjà comme transnationales ?

Les crises ne sont pas « matérielles » mais de communication. C'est ainsi que le complexe électronique mondial vise d'abord à accélérer la nationalisation généralisée d'un certain nombre de valeurs liées à la raison bourgeoise occidentale. La transcendance de type bourgeois ne se propage plus par la matière (c'est déjà fait) mais par les réseaux de communication, par la nationalisation d'un système unique de signes.

S'il y a bien un enjeu immédiat c'est donc celui du contrôle de ces réseaux de communications. S'il y a des crises, ce seront des crises de nationalisation des signes et valeurs qui s'accompagnent de sursauts culturels, linguistiques et religieux des différentes communautés humaines.

Oran, avril 1986.

NOTE

1. Selon l'expression de J. Baudrillard.

LE TRANSNATIONAL EST-IL CONCEVABLE COMME VOLONTE ET COMME REPRESENTATION ?

Michel ORIOL

La mondialisation des processus macro-économiques, macro-politiques, macro-culturels intervient pour beaucoup dans la fragmentation des discours sociologiques. Car on ne voit pas comment l'articuler clairement à la description, l'analyse, la prévision des interactions concrètes entre les acteurs sociaux. Toutes les formules qui proposaient, par le jeu de transformations adéquates — du système au sous-système, de l'infra à la superstructure — de relier un palier à l'autre ont fait long feu. Le développement accéléré du « transnational », tout en se lisant avec une certaine évidence comme effet de marché et d'institution, ne laisse apercevoir ni équivalent ni implication nettement discernables s'il faut le rapporter aux relations entre sujets ou entre groupes¹.

Il est certes toujours possible, en tirant parti de cet échec, de faire de l'impossibilité d'interpréter et de prévoir l'occasion d'un hymne à la subjectivité enfin retrouvée dans l'indétermination de sa liberté. Cette élégante réponse, de plus en plus communément adoptée, ne change malheureusement rien aux termes d'une question qu'il ne suffit pas d'écarter pour faire disparaître sa pertinence croissante : à quelles formes de relations sociales, plus ou moins probables, le macro-développement du transnational peut-il correspondre ?

Cette interrogation en présuppose assurément une autre : comment la « nationalisation » des sociétés a-t-elle contribué à modifier les systèmes de représentation et de décision de leurs membres ? Car si le transnational peut prendre éventuellement sens pour ceux-ci, c'est en venant prolonger, ou remanier, ou encore bouleverser une structure symbolique d'appartenance plus ou moins récemment et profondément

constituée et consolidée². La diversité des conditions historiques dans lesquelles ont émergé les Etats-nations permet-elle de traiter une question d'une telle généralité ? Il est clair qu'on a besoin de multiplier les enquêtes portant sur des groupes bien spécifiques, leur façon de concevoir, de vivre et de gérer un dedans « intra-national », un dehors « extra-national ». L'étude des communautés émigrées est, de ce point de vue, privilégiée : le « dedans » et le « dehors » cessent d'y paraître comme des catégories pourvues d'une irrécusable évidence et doivent être rapportées à l'activité symbolique et pratique des acteurs sociaux dans leurs stratégies réciproques. Mais c'est aussi que la migration transnationalise les sujets eux-mêmes, et non pas seulement les marchandises, voire les messages³.

L'attention à la plus extrême modernité conduit ainsi à questionner autrement le devenir des groupes historiquement constitués : les analyses rétrospectives portant sur les diasporas se multiplient et fournissent, pour nos interrogations prospectives, un *background* de plus en plus précisément tracé⁴. Or, à l'épreuve de ce recul historique, on peut attribuer à la nation des modalités d'appartenance relativement universelles, quelle que soit la diversité de sa genèse et de sa constitution proprement politiques. En tant que symbole collectif, elle correspond à « la forme invariante de la spécificité moderne »⁵. On peut ainsi s'engager à décrire et analyser comment cette structure est mise à l'épreuve de la transnationalisation sans craindre qu'un relativisme culturel poussé à ses limites extrêmes discrédite a priori une telle entreprise.

D'emblée se pose alors un paradoxe fondamental. D'un côté, l'appartenance nationale correspond aux modalités les plus strictes, les plus exclusives de la catégorisation sociale. De l'autre après avoir servi, à partir du XIX^e siècle, à organiser tout le champ de la représentation sociale, la pertinence de son emploi va décroissant. Des domaines entiers de la pratique quotidienne ne sont plus clairement situables en termes « nationaux ». Ainsi, au premier abord, la transnationalisation des processus socio-économiques ne trouve pas de sens dans l'expérience subjective. Elle aboutit seulement à poser des sujets « nationalisés » rituellement par les apprentissages scolaires ou les messages des médias (ou « bi-nationalisés » par l'expérience migratoire) dans des champs communément dépourvus de tout caractère national.

A force de travailler à la dissolution des théories substantialistes relatives aux identités collectives, les sciences sociales peuvent en venir à négliger le fait que, en produisant les principes symboliques par lesquels ils cristallisent leur unité, les divers types de groupe préparent très diversement et très inégalement leur articulation à l'altérité. La famille, inséparable de l'alliance, est d'emblée ouverte au trans-familial. L'ethnie place les ancêtres fondateurs suffisamment loin dans l'indéfinition du mythe pour que la descendance commune puisse s'élargir ou se rétrécir selon les besoins du regroupement et du fractionnement, de la coalescence ou de la segmentation⁶. Les groupes

religieux eux-mêmes ne se livrent au sectarisme et au fanatisme qu'à la mesure même de l'importance qu'ils accordent à tout ce qu'ils continuent à partager avec ceux qui croient autrement. Mais la nation se fonde et s'instaure d'autant plus assurément qu'elle découpe et distingue sans confusion.

Cela vaut d'abord pour les critères que les États modernes ont tendu à universaliser : ce n'est pas par hasard que la délimitation territoriale y figure de façon presque toujours privilégiée. Aux groupes ethniques dont les niches s'emboîtent ou se superposent, se substituent des groupes qui se représentent eux-mêmes d'abord comme définis dans l'espace. La transnationalité est alors forcément transgression, passage clandestin, contrebande.

Car l'espace se prête à merveille à ce redoublement de la clôture symbolique qu'effectue à gros traits l'institution étatique. « L'assignation à territoire », qui fait rêver l'administrateur et le politique de dénombrements toujours plus exacts, est, en matière d'idéal de contrôle social, l'équivalent pour les macro-sociétés de ce qu'est la prison pour la micro-société des déviants⁷. Les jeunes issus de l'immigration expriment spontanément par des métaphores spatiales, devenues progressivement banales, l'impossibilité de rapporter leur situation à des normes socialement acceptables. « Nous sommes le cul entre deux chaises ; nous sommes du milieu de la Méditerranée... »

On pourrait reprendre toutes les dimensions de la structure symbolique d'appartenance nationale : on retrouverait, plus ou moins marquées, les mêmes impossibilités. Tant que les espaces marchands, surtout maritimes, ignoraient la clôture stato-nationale, on assistait à de véritables échanges « trans-linguistiques ». Selon A. Sommerfeld,

« "le russenorsk" employé par les commerçants norvégiens et russes jusqu'à la Première Guerre mondiale comportait des éléments de norvégien, de suédois et de russe et un vocabulaire très composite, si bien que les Russes pensaient parler le norvégien et les Norvégiens le russe⁸ ».

Aujourd'hui quand de tels mixages ont lieu, on les qualifie de « semi-linguisme ». Aussi ne sont-ils employés délibérément, comme au sein de la deuxième génération maghrébine, que pour un effet de dérision (comme dans les chansons de « Carte de séjour ») ou de déguisement.

La spécificité de ces processus de clôture est tellement marquée qu'elle induit, chez les enfants, des genèses qui font exception aux lois générales des apprentissages cognitifs qui impliquent que les catégories les plus générales sont les plus faciles à acquérir. Wilhem Doise a bien montré que, chez les jeunes Belges, les concepts relatifs aux appartenances nationales — en dépit de l'arbitraire extrême de la façon dont on peut les faire correspondre à des traits personnels — sont compris et utilisés bien avant des notions comme celles de « latin », de « nordique », de « germain »... Tout ce qui est « supra-national » ne

donne ainsi lieu qu'à des représentations tardives et précaires (sauf bien entendu, si ce sont des groupes « racisés » qui sont en cause) ?.

Mais en même temps, ces catégorisations « tranchées » s'accommodent fort bien de la circulation transnationale des biens et des messages parce que leur emploi se trouve de plus en plus réservé à certains secteurs de la vie sociale. Nul gouvernement n'a réussi de façon significative à modifier le comportement de ses sujets en matière de consommation par des campagnes du type « achetez national »¹⁰.

Il y a vingt ans, les adolescents de milieu populaire — souvent d'origine étrangère — que j'interviewais à Alès concevaient encore la nation comme une sorte de protection socio-économique des lieux de l'emploi et des produits du travail. Aujourd'hui, en dépit de tous les discours idéologiques, l'économie est vécue comme un champ essentiellement a-national. Même les objets apparents de la fierté nationale comme le sport donnent, de ce point de vue, matière à réflexion. En toute rigueur, le sport ne contribue à structurer l'identité d'un groupe que si celui-ci s'en réserve le contrôle des règles, et développe pour son compte les compétences correspondantes. Or les « jeux traditionnels », locaux, régionaux, nationaux disparaissent très vite presque partout depuis que la télévision homogénéise les modèles ludiques¹¹. Les Irlandais gardent à grand peine le football gaélique et le hurling, mais ne les exportent pas. Les émigrés portugais de la Beira ont multiplié les associations pour revitaliser la *malha* pratiquée dans leur enfance¹². Mais en même temps, ils « transnationalisent » la pétanque, qui n'est protégée (pour l'instant) que par ses origines populaires de la mondialisation médiatique.

Une fois que celle-ci est consacrée, les équipes sportives, brassées par les jeux du marché, ne se nationalisent plus que pour des tournois éphémères, où, comme dans les grands rituels religieux d'autrefois, on peut d'autant mieux dramatiser les passions qu'on sait qu'elles ne dureront pas. La violence et l'enthousiasme qui se mobilisent alors sont d'ailleurs fort peu spécifiques. Ils se manifestent de la même façon et avec la même intensité s'il s'agit d'un match international ou de l'affrontement de deux villes voisines, largement représentées par des « mercenaires ».

Le « national » devient, dans de tels contextes, purement « attitudinal », servant à catégoriser de façon temporaire des objets eux-mêmes détachables de l'organisation d'ensemble des valeurs personnelles. Il est alors du ressort quasi exclusif de la psychologie sociale, et se vide de tout contenu historique et culturel. Il ne comporte rien à « transnationaliser » (si on le distingue bien du processus médiatique de la circulation des images), parce qu'il n'y a rien à échanger, si ce n'est à l'occasion le style inimitable par l'étranger d'un geste qui laisse deviner pour un instant, une autre façon d'avoir appris à mouvoir et faire signifier le corps.

On retrouve alors, sous d'autres formes, l'écart naguère dénoncé par le marxisme (qui, il est vrai, ne savait trop qu'y substituer) entre

le procès objectif de *circulation* qui crée la valeur d'échange, et l'illusion que celle-ci existe comme *substance*, représentée en tant que monnaie¹³. Le « national » est promu sémiologiquement par le publicitaire et le journaliste sportif, comme *essence* emblématisée, avec d'autant plus d'ardeur que la marchandise ou le message qu'ils font passer par là s'élabore et se diffuse dans un champ où les découpages entre Etats-nations n'ont plus de pertinence.

Mais l'idée qu'il n'existe désormais que des signes et des attitudes, qu'il n'y a plus de production symbolique ni de décision existentielle ne s'affirme dans sa généralité que comme position de principe : on pose a priori que les media sont désormais tout puissants et on étudie l'influence qu'ils exercent sur les sujets en excluant tout moyen de reconnaître d'autres significations que celles qui sont produites en réaction à leurs messages¹⁴.

Or, le transnational, en tant que dimension vécue concrètement, c'est aussi ce qui peut rester des formes de catégorisation antérieures aux découpages exercés au nom des Etats. C'est ce qui peut repartir de la méconnaissance de la frontière, de l'indifférence à la définition académique du bon usage des langues, du goût pour l'exotique ou l'étrangeté culturels, de l'enracinement du sens des valeurs ailleurs que dans « l'instruction civique ». Le transnational est ici archaïsme, qui peut d'autant mieux déjouer les pièges de la modernité qu'il peut y correspondre de façon étonnamment adéquate. Aussi se trouve-t-il réprimé à la mesure de la démythification qu'il exerce.

Les paradoxes contemporains s'avèrent à cet égard particulièrement cruels. Au moment où, par dizaines de millions, les touristes se « dépaysent » rituellement — mais temporairement — chaque année, les nomades, un peu partout dans le monde, survivent de plus en plus difficilement à toutes les interdictions et à toutes les condamnations dont on les accable au nom de la loyauté politique et économique envers l'Etat national¹⁵.

Ainsi les contradictions qui affaiblissent celui-ci lorsqu'on essaie de gérer des identités en son nom ne laissent pas pour autant émerger de véritables dépassements. Sujets apatrides, sujets binationaux, sujets intermittents, mais aussi parfois sujets d'autant plus fanatiques que leur attachement se vide de sens, les contemporains de la mondialisation n'en restent pas moins ancrés symboliquement quelque part au sein d'espaces nationaux. Etrange dialectique sans troisième terme entre des identités culturelles en dérive et des identités politiques figées en leur principe.

NOTES

1. J'entends par transnational tout ce qui étend au-delà des limites d'une nation ce qui y a originellement pris sens.

Ce qui, par ailleurs, se trouve dépourvu de références nationales relèverait, si on accepte cette définition *stricto sensu*, d'autres désignations (cosmopolite, voire anational) tandis que l'on pourrait réserver « multinational » (et, donc, « binational ») pour signifier la combinaison de références à plusieurs nations, celles-ci demeurant néanmoins parfaitement séparées en leurs fondements. Ce que l'on entend sous le vocable « international » relève tantôt de la première signification (comme lorsqu'on parle « d'internationalisme ouvrier », tantôt de la seconde (si on fait état « d'institutions internationales »).

2. Le livre d'Alfred Weber a fait récemment autorité sur ce point en ce qui concerne l'intégration, plus tardive qu'on ne l'estimait souvent avant lui, des Français à l'espace national. Encore doit-on souligner que cette fresque historique minimise les formes concrètes de résistance (souvent de l'ordre de la ruse et du déguisement) que le milieu rural opposerait aux institutions centrales (A. Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870-1914*, Paris, Fayard, 1983).

3. Précisons néanmoins que si, en tant que processus, la migration est « transnationale », elle n'est pas clairement catégorisée comme telle par les migrants eux-mêmes, qui combinent seulement, de façons diverses, les attributs des deux nationalités (ce que Maurizio Catani appelle « bilatéralité » des références).

4. Voir sur ce thème le très remarquable article d'Isaac Joseph dans *Critique* (466, mars 1986), où il rend compte des travaux de M.F. Baslez sur l'étranger dans la Grèce antique, et de S.D. Goitein sur les communautés juives en terre d'Islam. La contribution qu'apporte ici Jean Piel sur « le cas des pays andins » nous paraît également tracer des voies essentielles à l'intelligence historique du devenir des nationalités.

5. M. Oriol (sous la direction de), *Les variations de l'identité*, ESF, IDERIC, 1984, pp. 103 sq.

6. Sur la manipulation des références ethniques, on peut utilement consulter les travaux de J.L. Anselle.

7. Voir « le panoptisme » (pp. 197-229) in M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, NRF, 1975.

8. Article « lingua franca » in *Encyclopedia britannica* (1968).

9. Sur le bilan des travaux de la psychologie sociale dans le domaine de la catégorisation nationale et culturelle, on peut se rapporter aux contributions de W. Doise à l'ouvrage de synthèse publié sous la direction de S. Moscovici (S. Moscovici (sous la direction de), *Psychologie sociale*, Paris, Larousse, 1985).

10. Voir, entre autres, le sondage dont rend compte *Paris-Match* (8-4-1983). A la question : « Quand vous entrez dans un magasin pour acheter un article de consommation courante, est-ce que vous vous préoccupez de son origine ? », les sujets répondent : 32 %, oui ; 65 %, non ; 3 % ne savent pas.

11. Voir le bon bilan de cette évolution historique des « pratiques motrices » présenté par P. Parlebas (*L'ethnomotricité, une approche interculturelle des pratiques motrices*) in *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Publications de l'université de Toulouse le Mirail, 1985, pp. 465-477.

12. L'histoire de l'Associação dos Jogos tradicionais est rapportée dans une brochure éditée à Guarda par Cameira et Pires Velga : *A malha, desporto tradicional Portugues* (dédicacée à *nossos emigrantes*).

13. « Dans les rues les plus animées de Londres, les magasins succèdent aux magasins, et derrière leurs yeux de verre sans regard éclatent toutes les richesses de l'univers, châles indiens, revolvers américains, porcelaines chinoises, corsets de Paris, fourrures de Russie et épices des tropiques ; mais tous ces articles venus du monde entier portent sur leur front de fatales étiquettes blanches où sont gravées des chiffres arabes suivis des lettres laconiques £, s, d. Telle la marchandise apparaît dans la circulation. » (K. Marx, *Critique de l'économie politique II. La monnaie, moyen de circulation*, in *Œuvres de K. Marx* (édition M. Rubel), Paris, NRF, 1963).

14. Les analyses « économiques » de Baudrillard procèdent, communément, d'une telle position de principe.

15. Les informations ne sont pas surabondantes sur l'intensité croissante de ces persécutions. *Actuel* (80, juin 1986) rapporte des témoignages alarmants sur les Touaregs.

LA TRANSNATIONALISATION DES PROCESSUS FINANCIERS ET LA POLITIQUE MONETAIRE ET FINANCIERE AMERICAINE

Nirou EFTEKHARI

L'économie mondiale d'aujourd'hui se caractérise par une interdépendance accrue dont la complexité s'est renforcée au cours de ces quinze dernières années avec la remise en cause, en août 1971, du système monétaire international et l'abandon officiel en mars 1973 des taux de change fixes qui avaient régi les rapports monétaires et financiers internationaux depuis les accords de Bretton Woods en 1944, la confirmation du rôle considérable des marchés financiers mondiaux dans les années soixante-dix et quatre-vingt, les problèmes posés par l'endettement massif et généralisé des économies périphériques : le retour en force du dollar sur la scène monétaire et financière depuis 1979 ; le relèvement historique sans précédent dans les années quatre-vingt du taux d'intérêt réel qui, à partir du marché financier américain, s'est transmis au reste du monde, etc. Une des manifestations importantes de cette complexité est l'autonomisation des processus financiers et monétaires, c'est-à-dire leur déconnexion accrue par rapport aux processus économiques réels.

Selon l'OFCE¹, sur les marchés internationaux, des capitaux de l'ordre de 50 milliards de dollars s'échangent quotidiennement, soit plus de dix fois supérieurs aux transactions induites par le commerce mondial. Ces mouvements de capitaux, en système de taux de changes flottants, nient toute chance de prévoir l'évolution des rapports entre monnaies ; ils sont à l'origine de la constitution d'un énorme marché international du crédit, au même titre que le marché du pétrole ou de l'or, dont le

contrôle échappe intégralement aux Etats-nations pris isolément. Les capitaux qui circulent aujourd'hui dans le monde sont deux fois plus importants que les réserves officielles cumulées de tous les Etats occidentaux. Les liquidités internationales officielles et privées en devises (988 milliards de dollars en 1983 dont 88 % libellés en monnaie américaine) représentent huit fois la masse monétaire allemande M-1 et plus du double de la masse M-3².

La taille du marché des euromonnaies, dont 80 % sont des eurodollars, dépassait 2 000 milliards de dollars en 1983, soit plus de dix fois le montant de l'épargne privée américaine (V. Tanzi). Cette transnationalisation des processus financiers, en introduisant des perturbations brutales et imprévisibles, réduit considérablement l'efficacité des instruments de la gestion macro-économique des Etats. Elle affaiblit ainsi le rôle de ces derniers dans le devenir social et économique des formations qu'ils contrôlent, renforce les rapports dissymétriques entre nations et la domination des Etats-Unis.

L'intégration du marché financier mondial au marché américain suspend le sort économique du reste du monde aux décisions de l'administration américaine. Elle est à l'origine, dans les années quatre-vingt, de politiques économiques contradictoires et symétriquement opposées d'une part aux Etats-Unis, d'autre part en Europe, au Japon et dans les P.V.D. Elle a favorisé les activités spéculatives des capitaux flottants qui, en se dirigeant vers les Etats-Unis en quête de rémunérations élevées, ont réduit les possibilités d'investissement, de création d'emplois et de modernisation dans le reste du monde. Elle a accéléré le remodelage de la Division internationale du travail, confirmant le rôle de la puissance militaire des Etats-Unis. Cette imbrication des politiques économiques, accentuée par les liens étroits qui se sont créés entre les marchés de capitaux à travers le monde, s'est manifestée dans les années quatre-vingt par la hausse générale des taux d'intérêt qui a elle-même son origine dans l'évolution économique particulière des Etats-Unis sous l'administration Reagan.

I. La politique économique américaine dans les années 1980

A l'automne 1979, Paul Volker, directeur de la Réserve fédérale, décide de changer la politique monétaire américaine afin de lutter contre l'inflation et la baisse du dollar sur les marchés des changes. L'élection de Reagan, un an plus tard, accélère la politique de freinage monétaire confirmée et soutenue cette fois institutionnellement par le dogme monétariste des économistes de l'administration présidentielle. Cependant, l'application de l'autre volet de la politique économique mise en œuvre consistant à supprimer certains impôts en vue de favoriser l'investissement et l'épargne, ne pouvait que conduire à l'élargissement du déficit budgétaire, car les dépenses, surtout d'origine militaire³, n'ont pas été autant comprimées que les recettes.

Processus financiers

Déficit budgétaire fédéral (en milliards de dollars)

1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985*
40,2	73,8	78,9	127,9	207,8	185,3	211,3

Source : OCDE et FMI.

* = estimation.

Dans la mesure où le dogme monétariste interdisait de contrôler ces déficits budgétaires par la planche à billets ⁴, il ne pouvait y avoir d'autre solution que de les couvrir soit par l'épargne intérieure, soit par l'épargne du reste du monde, soit par une combinaison des deux. Si le déficit budgétaire fédéral avait été entièrement couvert par l'épargne intérieure ⁵, il en serait résulté une pression accrue sur les taux d'intérêt, étant donné la rareté de l'argent disponible ⁶. « L'effet d'éviction » d'une politique des dépenses gouvernementales financées par l'épargne intérieure aurait été très mal ressenti par les emprunteurs privés qui n'auraient pu trouver à se financer qu'à des taux prohibitifs. La solution choisie fut de pratiquer des taux d'intérêt relativement élevés afin d'attirer les capitaux flottants étrangers et d'alléger en même temps les charges financières des entreprises américaines en adoptant des mesures telles que la déduction des intérêts des impôts sur les revenus, la faculté d'amortissement accéléré, etc. « Il ne paraît pas dès lors excessif de considérer que les taux d'intérêt réels américains aussi élevés ne pénalisent qu'à peine l'économie américaine » (H. Bourguinat). Il n'en est pas de même pour le reste du monde.

Cependant, les flux massifs des capitaux aux Etats-Unis entraînent la hausse du dollar, amplifiant ainsi le déficit commercial américain qui, d'année en année, n'a pas cessé d'augmenter.

Déficit commercial (en milliards de dollars)

1981	1982	1983	1984	1985*
27,9	36,4	62	108	150

Source : OCDE et FMI.

* = estimation.

Si la surévaluation du dollar a facilité la lutte de l'administration Reagan contre l'inflation, parce que les prix des importations ont fortement baissé, elle a, en revanche, battu en brèche la compétitivité de pans industriels entiers, tels que l'automobile, les textiles, les machines non électriques, les équipements électriques, etc. sur les marchés intérieur et extérieur. N'est-il pas surprenant qu'à une époque où le déficit des paiements courants des Etats-Unis a atteint des niveaux

invraisemblables⁷, le dollar ait continué à jouir d'un change surévalué⁸ ? Ce paradoxe « des déficits sans pleurs » est en fait directement lié au rôle de monnaie internationale joué par le dollar. Rôle qui permet aux Etats-Unis d'associer un déficit du budget fédéral à celui de la balance des paiements ; deux déficits devenus désormais jumeaux (H. Bourguinat). Au total, une politique budgétaire expansive associée à un environnement monétaire restrictif a permis aux Etats-Unis de relancer les activités sur une base non inflationniste. C'est surtout le secteur tertiaire qui, à l'abri de la concurrence internationale accentuée par la logique d'un dollar fort, a été le principal pourvoyeur d'emplois. En pompant l'épargne extérieure⁹ par le relèvement du taux d'intérêt (décision purement étatique), l'administration de Reagan a allégé les effets des déficits budgétaires sur les citoyens américains. Mais, en empruntant une partie de l'épargne étrangère, les Etats-Unis, habituellement prêteurs jusqu'en 1982, sont devenus débiteurs net vis-à-vis du reste du monde au printemps 1985.

	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985*
Flux annuel de capital net	—	26	35,9	12,2	— 37,6	— 102,1	— 100

signe — = dette des USA.

Stocks de capital net Avoir des Etats-Unis à l'extérieur	94,6	120,6	156,5	168,7	131,1	29	— 70
--	------	-------	-------	-------	-------	----	------

Source : *Financial Times*, 21 mai 1984.

* = estimation.

Ainsi, le pays le plus riche du monde emprunte plus à l'extérieur qu'il ne prête.

La dette publique américaine qui, début avril 1986, a passé le cap des 2 000 milliards de dollars (1 000 milliards de dollars en 1981), fait aujourd'hui planer beaucoup plus de doutes sur la stabilité du système monétaire et financier international que la dette globale du Tiers-Monde, inférieure de moitié pour la même année. La seule charge d'intérêts de la dette alourdit davantage chaque année le poids du déficit budgétaire¹⁰ et maintient, par conséquent, le loyer de l'argent à des niveaux d'autant plus insupportables que l'inflation est faible. A défaut d'un rétablissement rapide de leurs comptes budgétaires, qui dans les circonstances actuelles paraît peu probable, les Etats-Unis comme tout pays endetté seront broyés par le mécanisme des intérêts composés (J. Denizet). En même temps, la logique d'un dollar fort a poussé les Etats-Unis à améliorer d'une part leurs avantages comparatifs dans les industries

modernes à forte dose de matière grise telles que l'informatique, l'électronique, la communication par satellite, etc., et à développer, d'autre part, leur fonction d'intermédiaire financier qui, dans la crise actuelle de l'économie internationale d'endettement, constitue une source d'intérêts spéculatifs extraordinaires pour les banques privées américaines. Les énormes dépenses militaires absorbées par le programme de « la guerre des étoiles », dont les retombées technologiques et industrielles sont immenses¹¹, placent désormais les Etats-Unis dans une situation privilégiée, voire exclusive, en ce qui concerne la maîtrise des armes spatiales modernes, la surveillance des ressources minérales de la planète et des mouvements des capitaux, la concentration des informations de tout genre sur le sol américain, etc. La situation des Etats-Unis est aujourd'hui bien celle d'un pays qui, grâce à la ponction qu'il est en mesure d'exercer sur l'épargne étrangère, crée des emplois, renforce son rôle militaire et financier dans le monde mais fragilise ses industries traditionnelles, celles qui furent le fondement matériel de l'*American way of life*. Ce remodelage du rôle international des Etats-Unis s'accompagne dans le reste du monde, de politiques économiques d'austérité, de la crise de l'endettement dans les P.V.D., du chômage, de la misère urbaine, etc.

II. Les effets de la politique américaine sur le reste du monde

L'ouverture du marché américain a sans doute favorisé les exportations du reste du monde ; cependant, la généralisation des taux d'intérêt élevés y compromet les chances de reprise économique. Le rendement des placements en bons du Trésor américain est supérieur à celui des capitaux physiques en Europe. On gagne plus à spéculer qu'à investir, à créer de la richesse, à faire preuve d'inventivité, etc. Le gain sur la monnaie américaine est double : on gagne à la fois sur les taux d'intérêt et sur le change (J. Denizet).

De plus, face à un dollar cher, les partenaires européens des Etats-Unis, contrairement à eux, sont obligés d'appliquer des politiques économiques restrictives afin de réduire les effets inflationnistes de la baisse de leurs monnaies. Ceci diminue davantage les chances d'une reprise vigoureuse en Europe. Ainsi, l'effet multiplicateur et d'entraînement que joue l'ouverture du marché américain est contrebalancé en Europe par la nécessité de lutter contre l'inflation que provoque la dépréciation des monnaies. Les gains à l'exportation représentés par cette dépréciation sont très vite enrayés si la hausse des prix n'est pas maîtrisée ; à défaut de nouvelles dévaluations s'avèrent indispensables. En France, une politique monétaire laxiste a conduit le gouvernement de gauche à appliquer trois dévaluations et à changer sa politique économique dans le sens d'une plus grande austérité à partir de mars 1983. En Europe, la politique de la lutte contre les effets inflationnistes de la hausse du dollar est d'autant plus coûteuse en termes de chômage que les rigidités des marchés du travail y sont plus grandes¹².

Le départ des capitaux vers les Etats-Unis a également pour effet de priver l'Europe de la possibilité d'atténuer les rigidités du marché de l'emploi par la modernisation des structures productives : par l'augmentation de la productivité du travail qui justifierait les hauts salaires et maintiendrait le rythme de la création d'emplois à un niveau permettant de résorber le chômage. Le différentiel des taux de chômage entre les deux côtés de l'Atlantique prouve bien que la croissance américaine, loin de se transmettre à l'Europe, contribue à y rendre plus difficile les conditions d'une reprise vigoureuse¹³. Il met également à jour l'absurdité de l'argument en faveur de l'autonomie que produirait le système des changes flottants. De ce fait même, l'Europe, le Japon et les P.V.D. sont acculés à appliquer des politiques économiques diamétralement opposées à celles des Etats-Unis.

Les conséquences de la politique monétaire américaine sur les pays endettés, en particulier les P.V.D., sont encore plus difficiles à supporter. La dette totale des P.V.D., environ 950 milliards de dollars à la fin 1985 (Banque Mondiale), a été essentiellement contractée au cours des années soixante-dix, lorsque les taux d'intérêt et le dollar étaient bas et l'inflation relativement forte. Les prêts accordés à ces pays constituaient alors, en quelque sorte, une « redistribution progressive » en leur faveur (H. Bourguinat). Mais cette redistribution a changé de sens à partir du moment où les conditions de remboursement de la dette se sont complètement transformées. Dans la mesure où une proportion importante de la dette était assortie de taux variables fluctuant avec le marché du crédit (40 % en 1982) et libellés en dollars (60 % des crédits internationaux), il en est résulté un alourdissement particulièrement insupportable du service de la dette absorbant une part grandissante des recettes d'exportation de ces pays (44 % pour les pays latino-américains en 1983). Ces derniers ont sollicité de nouveaux emprunts afin d'assurer le paiement sinon du principal, qui avec le développement des opérations de ré-échelonnement est reporté à un avenir indéfinissable¹⁴, mais au moins des intérêts de la dette. Cependant, l'excès des nouveaux emprunts sur le montant du service de la dette, c'est-à-dire le transfert net des ressources financières en direction des pays endettés n'a pas cessé de diminuer à partir de 1979. En ce qui concerne les pays latino-américains, ce transfert s'est même inversé à partir du deuxième semestre 1982 (C. Jedlicki). Selon un rapport de la Banque Mondiale (*Le Monde*, 28 mars 1986), le paiement au titre des services de la dette à long terme aurait dépassé en 1985, de 22 milliards de dollars, les décaissements au titre des nouveaux prêts à long terme. Dans la mesure où l'économie mondiale s'est dirigée vers un régime d'endettement permanent montrant l'incapacité des pays endettés à rembourser l'intégralité de la dette (elle-même gagée sur la prévision des taux de croissance élevés), cette dette constitue désormais un véhicule de transfert de valeurs des pays pauvres vers les pays riches. A cet égard, les banques privées, les Etats prêteurs et les institutions monétaires internationales, telles le FMI, n'ont pas d'illusion : il s'agit moins d'exiger des pays endettés le paiement de l'encours

de la dette qui ne sera de toute façon jamais remboursé, que de s'assurer du paiement des intérêts échus afin de sauver la pérennité du système financier mondial. Mais le montant des intérêts varie avec l'évolution du déficit budgétaire américain :

« Il est clair en tous cas que la régulation par — et de — l'endettement est intimement liée à celle qui se fait par le dollar américain. La clé de voûte de l'édifice se situe, sans discussion, aux Etats-Unis ¹⁵. » (H. Bourguinat)

De plus, la gestion de la dette internationale par le FMI, dont le rôle s'est confirmé avec la crise mexicaine au deuxième semestre 1982, renforce l'imbrication de la politique économique des pays endettés dans la conjoncture financière internationale. En effet, les créanciers publics ou privés souhaitent de plus en plus que les nouveaux emprunts et le ré-échelonnement des dettes existantes soient soumis à l'approbation par les débiteurs d'un programme d'ajustement présenté par le FMI. La politique de conditionnalité de ce dernier, dont l'objectif ultime est l'équilibre des comptes extérieurs, se résume très souvent à une combinaison trop rigide de politiques de dévaluation et de rigueur en matière budgétaire et monétaire laquelle se traduit par une réduction draconienne des dépenses réelles de consommation et d'investissement (V. Buttner), c'est-à-dire par l'extension du chômage et de la misère. En résumé, la gestion de la dette réduit l'autonomie de décision d'Etats qui, confrontés à des contraintes externes leur échappant intégralement, se voient soumis à un ordre qu'ils n'ont pas entièrement contribué à créer.

III. L'intégration du marché financier mondial au marché financier américain

Le privilège, dont bénéficient aujourd'hui les Etats-Unis, d'effectuer des prélèvements sur l'épargne extérieure et d'influencer par le même biais les politiques économiques des pays étrangers n'aurait pas été possible sans l'intégration croissante du marché financier mondial au marché financier américain. C'est en particulier le développement rapide d'un marché international des capitaux en dollars, à partir des années soixante, qui est le point de départ de la transnationalisation des phénomènes financiers ; ce processus n'a pas cessé de s'approfondir depuis. Dès l'origine, les accords de Bretton Woods, conçus à l'époque de la vitalité et de l'hégémonie économiques américaines face à une Europe et un Japon affaiblis et détruits par la guerre, laissaient libre cours aux déficits de la balance des paiements du pays dont la monnaie allait servir d'étalon international. Le laxisme monétaire américain dans les années soixante a en particulier donné naissance au marché financier international européen (le marché des eurodollars) dont le contrôle échappait intégralement aux autorités monétaires nationales. Les flux des capitaux sur ce marché induisaient des mouvements erratiques des taux de change

que les autorités nationales étaient obligées de combattre afin d'assurer la fixité des rapports entre monnaies. Cette intervention des Banques centrales européennes ne pouvait se prolonger sans fin, car elle signifiait de supporter indéfiniment les déficits courants de la balance des paiements américaine, ce qui compromettait l'indépendance et l'efficacité de leurs propres politiques monétaires. Ces déficits américains étaient d'ailleurs à l'origine des désaccords fondamentaux entre les Etats-Unis et l'Europe, qui par la bouche du Général de Gaulle exigeait la conversion en or des réserves en dollars. Cependant, les mesures prises par les Etats-Unis vers le milieu des années soixante pour limiter la sortie des capitaux ont, paradoxalement, donné une nouvelle impulsion au marché des eurodollars.

La grande découverte des Américains à cette époque, qu'ils n'ont pas oubliée, était que la hausse du taux d'intérêt aux Etats-Unis¹⁶ se communiquait au reste du monde par les euromarchés :

« Les taux d'intérêt se nivellent par le haut : tous les taux nationaux se nivellent sur ceux de l'eurodollar, lesquels ne peuvent s'éloigner que temporairement — et en hausse — des taux du dollar. » (J. Denizet)

La constitution d'un marché international des capitaux en dollars puis le nivellement des taux d'intérêt sur celui des Etats-Unis ont renforcé la demande de monnaie américaine à des fins de placement. Le développement du rôle spéculatif du dollar atténuait les inconvénients des balances de paiements déficitaires des Etats-Unis et leur permettait un laxisme monétaire qui a pourtant conduit à l'effondrement du système monétaire international en 1971. La part du dollar dans les liquidités internationales publiques et privées a même augmenté depuis cette date : 61 %, en 1960, 84 % en 1970, 85 % en 1981, 88 % en 1983. Les déficits de la balance des paiements américaine ne représentaient plus d'inconvénients majeurs bien que le système des taux de change fixes ait été définitivement abandonné en mars 1973. Plus encore, les marchés des eurocrédits et euro-obligations (dont 80 % libellés en eurodollars) alimentés par capitaux pétroliers¹⁷ (N. Eftekhari), ont montré leur grande « efficacité » et leur « utilité » lors des récessions économiques des années soixante-dix. Les banques privées présentes sur ces marchés, motivées par des intérêts spéculatifs, ont prêté massivement et très souvent de façon inconsidérée les dollars qu'elles détenaient à leur passif. La crise de solvabilité des pays endettés et les politiques économiques diamétralement opposées aux Etats-Unis et dans le reste du monde allaient cependant rappeler, au cours de la décennie suivante, les limites et les contradictions du marché financier mondial unifié par la monnaie d'un seul pays.

La transnationalisation des processus financiers montre le caractère irréversiblement antagonique des rapports internationaux ; ils ressemblent de plus en plus à un jeu à somme nulle : ce qui est gagné par les uns

est nécessairement perdu par les autres. En résultent des tensions aiguës telles que le militarisme, la course aux armements, le protectionnisme, la révolte urbaine dans le Tiers-Monde, etc. Les Etats-Unis portent une grande responsabilité dans ce processus qui met en péril la sécurité et la paix mondiales, bien qu'elle ne soit plus en rapport avec leur poids économique réel¹⁸. Ils cherchent pourtant à préserver un privilège au sein du système monétaire et financier international, qui leur permet aujourd'hui de pomper une partie de l'épargne mondiale, et à pour effet de renforcer leur potentiel militaire, d'aggraver les difficultés financières de leurs alliés, de réduire la marge d'autonomie des pays endettés, de renforcer les obstacles à la démocratie dans les pays du Tiers-Monde, etc.

Le Plan Baker¹⁹, dernière en date des séries de mesures importantes proposées aux pays les plus endettés du Tiers-Monde, ne constitue-t-il pas la reconnaissance indirecte par les Etats-Unis de leur part de responsabilité dans l'aggravation des difficultés économiques et financières dans lesquelles se battent aujourd'hui ces pays ou, du moins la tentative maladroite des autorités américaines de se justifier politiquement auprès de pays qui, sous le poids écrasant de la dette, les dénoncent de plus en plus ?

La baisse récente du dollar qui, associée à la chute du prix du pétrole, s'est traduite par un allègement non négligeable des contraintes extérieures de pays tels que la France²⁰ n'enlève rien à la valeur de l'analyse de l'asymétrie des structures monétaires et financières internationales. Elle démontre, au contraire, l'ampleur des effets que ces structures exercent sur les réalités économiques de nombreux pays, réduits à subir passivement les fluctuations à la hausse ou à la baisse de la monnaie américaine, et, par conséquent, l'imprévisibilité de changements qui, du fait de la transnationalisation des processus financiers, échappent intégralement au contrôle de ces pays.

NOTES

1. Observations et Diagnostics Economiques, *Lettre de l'Observatoire français du commerce extérieur*, n° 23, mercredi 27 mars 1985.

2. M-1 : ensemble de la monnaie divisionnaire, billets de la banque centrale et dépôts bancaires à terme qui ne rapportent aucun intérêt.

3. La part de la défense nationale dans les dépenses du budget fédéral, de son niveau le plus élevé atteint dans les années cinquante, est descendu à environ 24 % en 1980 pour remonter sous l'administration Reagan à un niveau historique estimé à 35,8 % en 1986.

4. Ce qui d'ailleurs aurait conduit à une envolée inflationniste insupportable alors que l'on connaît la victoire remportée par Reagan dans le processus de la désinflation. L'indice des prix à la consommation aux Etats-Unis : 13,3 % en 1979, 12,4 % en 1980, 8,9 % en 1981, 3,9 % en 1982, 3,8 % en 1983.

5. Soit moins de 300 milliards de dollars (9 % du PNB qui, en 1985, était de l'ordre d'environ 3 000 milliards de dollars).

6. Mesurés par les rendements des obligations, les taux d'intérêt ont varié entre 12 et 20 au cours de ces cinq dernières années. Les taux d'intérêt réels (taux d'intérêt nominaux corrigés par l'indice des prix à la consommation) ont été de l'ordre de 7,6 % en 1982, de 8,2 % en 1983 et de 7,8 % au 1^{er} semestre de 1984 aux Etats-Unis (contre respectivement 3,9 %, 4,9 % et 5 % en France) alors qu'ils n'avaient guère dépassé 2,5 % depuis les années 1950. (H. Bourguinat).

7. Le déficit des paiements courants des Etats-Unis est estimé en 1985 à 120 milliards de dollars (contre 102 en 1984) et à 145 milliards en 1986.

8. Depuis 1980 jusqu'en 1985, le dollar a gagné environ 70 % par rapport à la monnaie allemande.

9. Entre 1979 et 1983, la part des Etats-Unis dans le déficit budgétaire du groupe des 7 plus grands pays industrialisés a fortement augmenté. En 1983 le déficit budgétaire américain absorbait des proportions plus grandes de l'épargne privée nette du G 7 qu'auparavant. Par exemple, le déficit budgétaire du gouvernement fédéral américain, par rapport à l'épargne privée nette du G 7, est passé de 5 % en 1979 à 11 % en 1980, à 12,6 % en 1981, à 25,1 % en 1982 et à 35,5 % en 1983 (Vito Tanzi).

10. Les intérêts versés par le gouvernement fédéral au titre de sa dette, 90 milliards de dollars en 1984, environ la moitié du déficit budgétaire, seront de l'ordre de 200 milliards de dollars dès 1988, c'est-à-dire autant que les dépenses militaires d'aujourd'hui (H. Bourguinat).

11. Les 26 milliards de dollars de dépenses prévus jusqu'à la fin de la décennie par le programme de la « guerre des étoiles » ou son nouveau nom « Initiative de Défense Stratégique » annoncé par Reagan le 23 mars 1983, sont déjà largement entamés (voir *Le Monde, Dossiers et Documents*, n° 32, avril 1986).

12. Le contraste entre ce qui s'est passé en Amérique et en Europe dans les années soixante-dix est frappant. Entre 1970 et 1980, le salaire réel horaire a diminué aux Etats-Unis, alors que l'emploi progressait de 25 %. Pendant la même période, en Europe, les salaires réels poursuivaient leur progression à un rythme soutenu (M. Feldstein).

13. Le P.N.B. américain a connu un taux de croissance de 3,7 %, 6,8 % et 3,25 % respectivement en 1983, 1984 et 1985 contre 1,3 %, 2,3 % et 2,25 % pour l'ensemble France-Italie-R.F.A. et Royaume-Uni au cours des mêmes années (J. Deniset). Les Etats-Unis seraient en mesure de créer 3 millions d'emplois en 1986 contre 2 millions en 1985. La majorité des nouveaux emplois seront créés dans la sphère financière, l'assurance et l'immobilier (*Le Monde*, 2 avril 1986). Ces chiffres font rêver les Européens chez qui les perspectives d'un taux de chômage d'environ 11 % (contre seulement 7,3 % aux Etats-Unis) persistent.

14. Ces opérations concernent environ 600 milliards de dollars en 1984.

15. Selon la Banque mondiale, toute baisse d'un point des taux d'intérêt réduit automatiquement de 3 milliards de dollars la dette latino-américaine (*Le Monde*, 25 février 1986).

16. L'engagement militaire américain au Vietnam en 1964 s'est traduit par une hausse des prix et des taux d'intérêt aux Etats-Unis.

17. Le premier « choc pétrolier » a fait monter la part du dollar dans les transactions commerciales internationales de 30 à 50 %.

18. Le P.N.B. américain qui représentait 50 % du total mondial au début des années cinquante n'en représente plus que 25 % environ. Les exportateurs américains sont dans le même temps passés de 18 % à 12 % (H. Bourguinat).

19. En octobre 1985, le secrétaire américain au Trésor, James Baker, propose un plan destiné à procurer au cours des trois prochaines années, à une quinzaine de pays en développement les plus endettés, de nouveaux crédits bancaires de l'ordre de 20 milliards de dollars en association avec la Banque mondiale et des Banques régionales pour un financement équivalent. En contrepartie, les pays bénéficiaires devaient assortir leurs politiques économiques de certaines réformes.

20. De son niveau de 10,60 F atteint en février 1985, le dollar est tombé à environ 7 F un an plus tard. De même, le prix du pétrole qui était encore à 28 dollars le baril au mois de novembre 1985 est descendu au-dessous de 15 dollars le baril aujourd'hui. Les baisses combinées du dollar et du prix du brut représentent pour la France une économie d'environ 60 milliards de dollars sur sa facture pétrolière en 1986.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURGUINAT H., *L'économie mondiale à découvert*, Calmann-Lévy, 1984.
- BUTTNER V., « Le FMI et les difficultés des pays du Tiers-Monde : une critique du concept d'ajustement », *Problèmes Economiques*, La Documentation Française, n° 1953, 18 décembre 1985.
- DENIZET J., *Le Dollar. Histoire du système monétaire international*, Fayard, 1985.
- EFTEKHARI N., « Crise pétrolière et Guerre économique », *Peuples Méditerranéens*, n° 19, avril-juin 1982.
- FOUET M., *Le dollar*, Editions La Découverte, 1985.
- FELDSTEIN M., « Les problèmes de l'économie américaine et leurs implications sur l'économie mondiale », *Problèmes Economiques*, n° 1948, 14 novembre 1985.
- JEDLICKI C., « Le seigneurage américain et l'endettement du Tiers-Monde », *Tiers-Monde*, n° 104, oct.-déc. 1985.
- JULIEN C., « La guillotine, l'enfant et la licorne », *Le Monde Diplomatique*, décembre 1985.
- LIPIETZ A., *Mirages et Miracles. Problèmes de l'industrialisation dans le Tiers-Monde*, Editions La Découverte, 1985.
- NOREL P., « A quoi bon réformer le S.M.I. », *Le Monde diplomatique*, novembre 1985.
- ROSA J.J., « La stratégie économique de l'administration Reagan : Les rôles-clés de l'armement et du dollar », *Problèmes Economiques*, La Documentation Française, 27-2-1985.
- SCHILLER H., « L'atout informatique : des trusts à l'assaut du ciel », *Le Monde Diplomatique*, mars 1984.
- TANZI V., « Le déficit budgétaire, problèmes conceptuels et situation dans les grands pays industrialisés », *Problèmes Economiques*, n° 1959, 29 janvier 1986.

LE TRANSNATIONAL ET LES MIGRATIONS

Individualisation et interaction entre systèmes de valeur¹

Maurizio CATANI

Je partirai de deux constatations de terrain : d'une part les travailleurs étrangers, le plus souvent, se considèrent *migrants*. Ce participe présent s'oppose aux comptages statistiques qui ne considèrent que les immigrés-émigrés. Les flux ont leur réalité, mais celle-ci n'est pas du même ordre que le projet individuel. Celui-ci comporte souvent l'idée d'un retour et l'usage du terme « migrant » implique la réversibilité du départ. Parallèlement, bien entendu, il y a ceux qui se considèrent immigrés et veulent, même, faire disparaître toute trace de la décision originelle. En même temps, pourtant, ces gens qui se considèrent toujours en mouvement ont des enfants en France, cet échiquier unique par rapport à la bigarrure des sociétés locales dont ils sont originaires. Ces enfants sont éduqués et scolarisés en France. Leurs retours sont fort rares, même quand ils choisissent de garder la nationalité des parents². La transformation de l'image de soi, le passage du « migrant » à l'« immigré », se fait à travers les enfants. Ce processus, cette transformation, sont l'occasion des interactions étudiées ici.

Deuxième constatation de terrain : comme ce processus est loin d'être rapide et linéaire, les migrants reviennent, au moins pour les congés, dans le village natal ; ils sont accompagnés des enfants. Pendant ce séjour les migrants et leurs enfants s'entendent appeler « les Français », « les Belges », les « Irlandais »... Ils sont donc marqués et tenus à distance — en même temps que jaloués — par la verbalisation du

changement introduit par leur départ. Avant celui-ci, ils appartenaient à une société locale et datée, tendanciellement centrée sur elle-même, définie par des échanges locaux³. Cette société était aussi définie par les valeurs religieuses bien que, naturellement, chaque cas impose une enquête spécifique. En ligne générale, la transcendance est une donnée qui s'impose à la société d'origine et détermine les formes sinon les règles de tous les rites de passage, en particulier mariage et inhumation. Or, après la migration, le fait d'être appelés « les Français » renvoie à la constatation, perceptible par tous, que les « migrants » sont devenus *autres*, même s'ils songent au retour. Il en va de même, *a fortiori*, pour ceux qui, se voulant eux-mêmes des émigrés-immigrés, accomplissent une fois tous les dix ans, ou même plus, une sorte de pèlerinage. On est devenu autre parce qu'on a fait le choix d'un devenir personnel. J'appelle ce choix *individualisation*. Celle-ci prend, certes, des aspects fort différents selon la culture d'origine et la société de résidence, mais le noyau de l'affaire est dans la séparation d'avec la société d'origine qui la rend effective.

J'entends bien que, surtout depuis l'époque du machiisme industriel, *grosso modo* depuis le milieu du siècle dernier, les raisons à la fois immédiates et impérieuses des migrations sont liées à l'économie. Mais dès lors qu'on envisage de se séparer de la société locale dans laquelle on aurait dû se marier pour atteindre la plénitude du statut de chef de famille, on brise par ce départ — pour personnellement justifié qu'il soit — un système de représentations d'idées et de valeurs. Cet acte est toujours un choix, comme le montre cette catégorie d'immigrés — désormais en voie de disparition mais dont il faut se souvenir — qui ne se fait pas rejoindre par la famille⁴. Ces migrants prétendent en quelque sorte arrêter le temps en le segmentant : eux-mêmes vivent en France mais ils veulent qu'en Algérie ou au Sénégal la famille reste sur place, intégrée dans la société locale qu'ils voudraient retrouver inchangée après leur périple. Voilà, à cette occasion, une de ces précisions qu'il me paraît opportun de joindre au terme « migration », trop général⁵. Si ce projet a pu être réalisé au siècle dernier et aux débuts de celui-ci — dans une certaine mesure du moins — il est bien clair que depuis la Deuxième Guerre mondiale les *migrants* deviennent le plus souvent des *immigrés*. Si cette constatation statistique indique l'échec du projet de retour, remplacé le plus souvent, après l'arrivée de la famille, par celui de la scolarisation des enfants, la question de fond reste le choix, le projet. Dans le même registre, même si le choix est inverse, il faut considérer ceux qui, dès le début, entendent se faire rejoindre par la famille et, parmi eux, ceux qui proclament qu'ils ne seront satisfaits que lorsque rien ne les distinguera plus d'un Français de souche ou qui disent pathétiquement, que le « racisme n'existe pas quand on sait se conduire ». Leurs enfants devront, à un moment ou à un autre de leur vie, résoudre la question des origines même si les parents les ont déniées. La nomination, qui dans nos sociétés est psychologique, a des relations directes avec l'affirmation sociale, on le verra.

Quoi qu'il en soit, il est fort difficile de maintenir la migration dans des limites purement économiques, en essayant de jouer sur le temps et les différences du taux de change dans une sorte de course éperdue pour constituer une épargne non érodée par les effets de l'inflation et la rapide généralisation de l'économie de marché dans les zones et villages d'origine. Les façons d'envisager cette course contre le temps sont multiples : Portugais ou Yougoslaves ont pendant des années confié les enfants aux grands-parents. Le couple voulait travailler sans relâche, la femme rejoignant l'homme — ou parfois l'inverse — pour essayer de grossir le plus rapidement possible le pécule. Des Africains du fleuve ont dit et disent qu'il y a deux façons de « trouver de l'argent » en France : travailler chez Renault et jouer au PMU : la façon lente et la façon rapide. Ils ne sont pas les seuls à penser ainsi. De ce point de vue l'argent paraît avoir une existence propre, liée à l'entité « France », et il n'y a pas de différence entre la « chance » d'avoir un travail salarié et celle de gagner à la loterie. Mais le plus souvent la seule « chance » qu'on réussit difficilement à saisir est celle du salaire ; le temps passe et le projet s'en trouve modifié. En ce sens, l'« imaginaire » des étrangers est un état historique de l'idéologie globale¹.

Dès lors, la question posée est celle de la *planétarisation* de l'individualisme moderne. (De fait, j'envisage la question du transnational, au plan théorique, à travers cette planétarisation due à la volonté d'accomplissement personnel qui sépare le sujet-agent de la société où il a été éduqué et socialisé.) Toutefois, avant d'arriver aux conséquences théoriques de cette planétarisation, comme par exemple l'affaiblissement de l'autorité étatique, il faut examiner plus avant au plan des sujets qui sont en même temps des agents, les effets de cette séparation.

Si au village le migrant est appelé « le Français », quand il est en France il est appelé « Porto », « Buitoni »... Ces surnoms résument le décalage temporel et idéologique entre la société locale d'origine et celle, nationale, où l'on réside. Le surnom attribué par les « pays » subordonne mais n'oblitére pas les surnoms familiaux locaux. Si les « Rouges » de Bocolo sont devenus des « Français », le surnom ancien reste encore directeur pour d'éventuels échanges matrimoniaux avec des originaires de la même sub-région. Il n'en va pas de même, en France, pour un Porto, un Buitoni et, sur un plan un peu différent, pour un Beur. En France le surnom n'indique plus, depuis longtemps, une origine et une différence admises comme telles. Le surnom collectif accentue aujourd'hui uniquement les connotations méprisantes, il stigmatise sans plus caractériser et permettre la reconnaissance. L'espace idéologique n'est plus lié au terroir mais à la nation — dont la représentation unitaire a été diffusée par l'école. Le surnom stigmatisant n'indique plus une filiation, une continuité, une zone d'origine, il ne renvoie plus à des systèmes de relations et d'échanges. « Porto » et « Buitoni » renvoient à des objets marchands, non à des sujets vivants.

De cela découle que les sujets, émigrés-immigrés, marqués de deux façons différentes, doivent trouver leur unité en eux-mêmes : en assumant, encore une fois, l'individualisation. Ils se disent « à cheval sur deux frontières » ou encore se comparent à un œuf, balancé entre deux postes de douane. L'individualisation est caractérisée par l'intériorisation, d'où l'image de l'œuf, fragile, mobile, recelant toutes les virtualités mais enfermé dans sa coquille.

Mais si l'intériorisation accompagne l'individualisation on aurait tort de s'arrêter aux aspects psychologiques. Le choix du devenir passe, ou se traduit, par des manifestations plus directement sociales comme le prouvent la cohésion de la famille et la cohérence du « projet familial intergénérationnel ».

Une vue générale des courants migratoires auxquels je me réfère montre qu'il est insuffisant de considérer des périodes trop brèves, liées à une seule génération : celle des migrants arrivés en France à l'âge adulte ou même celle de leurs enfants. Si, du point de vue administratif et démographique, générations et tranches d'âge sont, pour d'excellentes raisons, pertinentes (la carte scolaire, par exemple), il convient aussi de considérer les relations entre trois générations : on peut ainsi observer les lignes directrices du projet migratoire. Soit, schématiquement : les grands-parents, totalement immergés dans la société locale, parce qu'ils n'avaient pas émigré ou parce qu'ils avaient vécu le périple ; la génération des parents, socialisés jusqu'à l'âge adulte au village mais qui ont été féconds en France aussi : génération obligée de se déterminer face à deux systèmes de valeurs, deux cultures ; et, enfin, les enfants, la troisième génération : celle des jeunes autochtones éduqués, scolarisés et socialisés en France mais issus de parents étrangers. De ce point de vue, les différences historiques entre courants migratoires (Italiens ayant commencé à venir en France entre 1850 et 1870, attirés par le développement industriel ; Portugais ayant atteint le chiffre de cinq cent mille immigrés entre 1963 et 1973 ; Maghrébins, et en particulier Algériens, liés à une histoire coloniale) présentent un très grand intérêt comparatif. Il ne s'agit pas de tracer une histoire des interactions entre cultures en prenant comme modèle, par exemple, la migration italienne, la plus ancienne ; les différences culturelles et historiques s'y opposent. En revanche, il est intéressant de s'interroger sur l'évolution des courants migratoires pour examiner comment ils ont pratiqué des *combinatoires de traits culturels* en partant du seul socle, du seul ciment unitaire, qui, malgré les différences culturelles, se maintient dans le temps : le système de relations familiales soudé par un projet intergénérationnel.

On met trop souvent en avant la « crise des générations » en soulignant que les jeunes filles d'origine maghrébine veulent disposer de la liberté d'aller et de venir, alors que pères ou frères les surveillent étroitement, les battent, leur rasant le crâne ou les acculent au suicide. Si ces cas extrêmes sont, hélas, bien attestés, ils sont loin de représenter la norme chez les enfants d'immigrés algériens et, plus généralement maghrébins⁴. D'autre part, il faut aussi considérer que d'autres

courants migratoires, l'italien, le portugais et l'espagnol, connaissent des tensions semblables qui, d'ailleurs, ne sont pas inconnues en France même et pour les mêmes raisons. La « crise des générations » ne relève pas uniquement de la casuistique de tel ou tel courant migratoire. Est en cause une caractéristique de notre civilisation qui valorise l'accomplissement de l'individu, c'est-à-dire, dans le cas du mariage, le choix « libre » du partenaire en fonction d'une représentation inconnue ou bridée ailleurs : l'amour passion⁷. Niant ou réduisant la transcendance à une affaire personnelle, notre civilisation n'institue pas le père comme à la fois géniteur et prêtre. De là découle une toute nouvelle possibilité d'affrontement parce que chacun se détermine uniquement sur le plan de l'immanence. Les rapports entre les personnes ou entre les générations sont subordonnés aux choix individuels. En fait, la réalité quotidienne est tissée de combinaisons de traits culturels. Les parents renoncent à imposer à la jeune fille ou au jeune homme un partenaire qui ne lui agréerait pas ; ils brisent ainsi avec une tradition qui, d'ailleurs, n'était pas toujours aussi irrespectueuse des désirs subjectifs qu'on le dit ; de leur côté, les enfants acceptent ou même souhaitent un mariage endogamique « élargi » aux dimensions d'une référence culturelle islamique commune, pourvu qu'ils puissent connaître à l'avance le partenaire et donc le choisir dans une certaine mesure. Je ne pense pas que des « solutions » de cet ordre soient du simple syncrétisme (si l'on entend par ce terme une sorte de mélange instable d'éléments culturels hétérogènes), plutôt que, dans des cas semblables, l'on se trouve en présence de *choix* qui produisent des combinaisons adéquates — ou inadéquates — de traits culturels appartenant à deux systèmes de valeurs différents⁶.

Bien au-delà des « crises », qu'il faut remettre dans leur contexte, on constate, quand on considère le projet familial, que parents et enfants (et bien souvent grands-parents) constituent petit à petit un capital et négocient leur insertion dans la société où ils résident. Il existe un grand nombre d'indicateurs de cette volonté de négocier l'insertion et les migrations italienne et portugaise sont particulièrement révélatrices à cet égard. Encore aujourd'hui l'endogamie de village ou celle, élargie, de région ou de nation, conservent leur importance. Il existe un courant migratoire sub-régional de l'Apennin de Parme et Plaisance qui en est à sa sixième génération en France. Bien que nombre de ses membres soient désormais de nationalité française depuis deux ou même trois générations, l'endogamie y caractérise encore⁵ plus de la moitié des unions. Ce cas exceptionnel est probablement lié à un métier très particulier et à une tradition montagnarde très vivace, mais des cas semblables sont fréquents dès que l'on examine attentivement les courants migratoires originaires des mêmes villages et des mêmes zones, généralement montagneuses. Si bon nombre des originaires de la Valle di Comino (Latium) se sont unis à des Français ou à des Françaises, les mariages endogames sont loin d'avoir disparu. Dans le cas des mariages « mixtes », on italianise le conjoint, notamment quand il s'agit d'une femme, par l'envoi d'une brassée de fleurs entourée d'un ruban vert-blanc-rouge.

Il est arrivé que des maris français suivent leur femme en Italie en s'agrégeant au projet de retour au village de la belle-famille. En d'autres termes, il existe une symbolique qui s'exprime éventuellement en termes de nationalité mais qui valorise surtout les origines ¹⁵.

Dans le cas de la migration portugaise, on peut faire des constatations semblables mais elles sont moins probantes parce qu'il s'agit d'une migration fort récente. Il est donc préférable d'entrer plus avant dans le détail des mécanismes d'inversion et de combinaison de traits culturels auxquels on a déjà fait allusion. Prenons le cas d'une jeune fille qui a rejoint ses parents en France après la fin de l'école primaire. Elle avait été laissée aux soins de sa grand-mère, en compagnie de la petite sœur, parce que les parents, seuls à Paris, tentaient d'épargner le plus rapidement possible. Excellente élève, la fillette a réussi à imposer une sorte de marché aux parents : ils l'auraient emmenée avec eux si elle avait réussi à terminer brillamment ses études primaires au Portugal. A Paris, la fille devient boursière et, quelques années plus tard, s'inscrit en faculté pour étudier le portugais. En même temps elle passe un nouveau contrat moral avec ses parents : ils n'auront pas à se faire de soucis mais elle entend vivre seule ou en compagnie de sa sœur. L'individualisation, sur un fond d'affects extrêmement prégnant : rejoindre les parents et étudier, tout en travaillant, la culture d'origine à l'université, apparaît à travers une *combinatoire* de traits culturels. La fille dit en substance à ses parents : « Je revendique ma vie personnelle mais je vous assure que je saurai me tenir ». Ceci n'est pas tout : les parents ne peuvent pas se décider à rentrer. Ils ont acheté avec leurs économies un nombre respectable d'oliviers au village mais ils voudraient épargner encore et être près de leurs deux filles. L'aînée affirme sa volonté de terminer ses études en France et celle de les voir rentrer tant qu'ils peuvent encore jouir du résultat de leur migration. Elle parvient à les convaincre parce qu'elle réussit à démêler deux situations contradictoires : le retour ne doit pas être conditionné par la protection que, traditionnellement, les parents doivent à leurs enfants non encore mariés. Les temps, et les systèmes culturels, ont changé. Le contrat devient moral, l'intériorisation accompagne l'individualisation ; les parents peuvent rentrer parce qu'ils ont la parole de leur fille. Le fond de l'affaire n'est pas psychologique parce que, à ce plan, la séparation physique laisse ouvertes toutes les possibilités. L'important est que la négociation aboutisse explicitement à une reconnaissance réciproque dans le cadre de deux sociétés. La fille assume, en France, sa qualité d'étudiante-travailleuse et les parents celle de propriétaires exploitants après quelque vingt ans d'émigration : ils sont des migrants qui rentrent « fortune faite ». Cette assomption de rôles sociaux est possible parce qu'il n'y a pas eu rupture de la continuité. Il peut y avoir « crise » mais non rupture parce que la fille ne revendique pas une liberté dans des formes qui seraient choquantes pour ses parents et, de plus, elle maintient le lien culturel en poursuivant des études qui affirment sa qualité de Portugaise. La séparation peut et doit se faire à travers des *inversions*

de niveau : l'éloignement spatial est la condition de la continuité des affects et d'une double insertion sociale mais les dominantes sont différentes pour les enfants et les parents. Ces derniers rentrent au village en tant que « Français » mais aussi en tant que cultivateurs. La fille — nubile — ne peut pas les y suivre : il faudrait qu'elle renonce à la marque formelle de sa liberté, le logement personnel. Il est vrai qu'elle caresse un projet de retour mais — au-delà de la difficulté à trouver du travail avec un diplôme français de langue portugaise — ce retour ne pourrait avoir d'autre destination que la ville — Lisbonne, Porto, Coimbra... — où elle pourrait continuer à maintenir son indépendance.

Parents et enfants savent pertinemment que quand on les appelle, au village, « les Français », les « pays » ont raison. On ne peut pas revenir en arrière. Il faut combiner des traits culturels en donnant la suprématie à l'une des deux sociétés même si, en des domaines subordonnés, peuvent apparaître des inversions. L'étude de la culture portugaise de la part de la fille en est une. Dans ce domaine elle reconnaît la supériorité des origines mais le cadre englobant reste celui de son affirmation personnelle selon les représentations, les idées et les valeurs de la société française. Aller à l'université en choisissant une maîtrise de portugais n'équivaut pas à la réalisation d'un projet de mobilité sociale par les études comme cela aurait pu se faire, au moins en théorie, si la famille était restée au Portugal. Etudier la langue et la culture portugaises en France relève d'un choix individuel en raison des origines. Mais, en même temps, le retour éventuel est subordonné à l'installation en ville, c'est-à-dire au maintien de la liberté subjective obtenue, à Paris, à l'issue d'une socialisation française.

Quelques considérations enfin sur les relations avec les grands-parents. La question a deux aspects : les grands-parents peuvent n'avoir jamais quitté le village ou être d'anciens migrants. Je ne ferai qu'une allusion au premier cas qui mériterait davantage. Finalement, tout a été dit quand j'ai noté dans le cas précédent, que la fille avait été élevée par ses grands-parents mais qu'elle n'entendait pas rentrer au village. Elle les aime, mais n'entend pas vivre avec eux ou comme eux⁸. J'examinerai en revanche le cas de grands-parents qui sont restés à l'étranger. Le plus souvent ils ne souhaitent pas, aujourd'hui, un retour définitif. Leur perception des deux espaces de référence est douteuse. Ils sont migrants dans les deux sens. Ils tiennent à être présents au village mais aussi à avoir la possibilité de revenir régulièrement dans la société où les enfants et les petits-enfants sont en train de devenir des autochtones issus d'étrangers. Depuis quelque vingt ans le souhait, économiquement réalisable, est de passer une moitié de l'année au village et l'autre dans la société où ils ont laissé leurs descendants. Ils passent ainsi *grosso modo* les six mois de la belle saison au pays, où ils sont rejoints, pendant les congés, par la famille. Une fois la mauvaise saison venue, les grands-parents repartent pour profiter des affects familiaux et d'une couverture sociale qu'ils jugent plus satisfaisante. Au-delà de la « crise des générations », qui existe, ce va-et-vient, plus

ou moins aisé selon les courants migratoires mais fondamentalement attesté pour tous, montre que l'on a évalué ce que l'on perdait et ce que l'on gagnait. Même si bien des aspects de la culture d'origine ont dû être subordonnés à l'englobant de la nouvelle société, en particulier le cadre explicatif de la religion généralement estompé et désarticulé chez les descendants, les vieux émigrants qui se sont individualisés savent pourquoi ils l'ont fait. Ils voulaient faire étudier leurs enfants, les savoir mieux soignés en cas de besoin, ils souhaitaient qu'ils « (ne) viennent (plus) suivant leur père », selon l'expression de Mohamed⁹, mais qu'ils atteignent, dans les limites souvent bien trop étroites de la société de résidence, la condition d'ouvrier dans une économie qui leur paraissait plus développée que la leur. En ce sens, leur migration est une réussite même s'ils connaissent l'exploitation et l'exil¹⁰.

Ces grands-parents meurent, il faut alors choisir le lieu de l'inhumation. Dans le cas maghrébin les cadavres sont fort souvent inhumés au village, soit que la famille ait les moyens de payer les frais du transport soit qu'une collecte permette de réunir les fonds nécessaires. Il en va de même pour l'émigration africaine, généralement islamisée. Pour les émigrations de langue latine, on touche à deux registres différents. Le cas italien est le plus complet mais résume aussi les choix effectués par les familles portugaises et espagnoles. Quand les grands-parents ont exprimé la volonté d'être inhumés au village, les familles, éventuellement aidées par des collectes, respectent cette volonté. Cette inhumation suppose que l'on reconnaisse l'importance des sépultures, et coïncide, le plus souvent, avec la présence d'une partie de la famille au village ; dans les autres cas, les vieux migrants sont enterrés à l'étranger. Souvent ceux qui souhaitent être inhumés au village laissent de l'argent à cette fin. Le cas n'est pas seulement attesté en Europe mais aussi aux U.S.A. où la somme nécessaire peut atteindre cinq mille dollars (1985). Voilà encore un signe de l'individualisation et de la désagrégation corrélative de l'englobant religieux de jadis¹⁶. Mais, en même temps, voilà la reconstitution, par d'autres voies, modernes et individualistes, d'une certaine forme de transcendance. En Italie centrale, le prix de la construction de certains tombeaux de migrants atteint des sommes qui permettraient la restauration et la modernisation de l'ancienne maison familiale. Il arrive même qu'un trophée sportif commémore le souvenir du disparu. Ce dernier cas est exceptionnel mais il est tout à fait courant que des petits-enfants convoient le corps jusqu'à l'Eglise et au cimetière du village. Dans l'Apennin de Parme et Plaisance il a fallu agrandir des cimetières qui, s'il n'y avait pas eu ces retours particuliers, auraient dû être abandonnés. J'en conclus, au plan des familles, qu'elles soient italiennes, espagnoles ou portugaises, à une volonté d'enracinement que j'appellerai « chthonien ».

Ces inhumations sacralisent, d'une certaine manière, la terre des origines parce que les descendants, même s'ils ont désormais une autre nationalité, s'y reconnaissent. Les références chthoniennes ne sont pas à entendre ici à la manière des classiques grecs ou latins, il ne s'agit

pas de lieux privilégiés permettant l'accès ou la communication avec les enfers et leurs divinités. En parfait accord avec le processus d'individualisation, le contact avec la terre des origines est un choix, non une émanation inhérente à l'ordre religieux du cosmos. La continuité des sépultures consacre le « localisme » qui, d'autre part, est exprimé par le refus obstiné de vendre les champs — désormais souvent incultes en Italie — et par les soins apportés aux maisons héritées ou nouvellement construites¹¹. L'importance de l'agriculture est naturellement différente selon les zones d'origine et les nations d'où proviennent les migrants mais il y a un phénomène général désormais bien dessiné. Même si les descendants changent de nationalité ils n'abandonnent pas l'héritage : on peut arriver au paradoxe de hameaux entiers qui sont propriété d'étrangers. L'héritage produit des enclaves étrangères de droit privé, incrustées dans le territoire des communes italiennes espagnoles ou portugaises d'où les grands-parents étaient originaires. Dans ce cadre, réfléchir à la signification des sépultures permet de constater des combinaisons de traits culturels fort significatives¹².

En 1985, quelques jours avant la fête de l'Assomption (15 août), il était possible d'assister, dans un hameau de l'Apennin de Parme et Plaisance, à une journée qui condensait et réorganisait une série de rituels habituellement distincts. Les migrants fêtaient, lors des congés, le saint patron du village dont la fête — il y a quelques années — était célébrée en octobre. Le matin avait lieu la fête du saint, marquée par la messe et la procession. L'après-midi avait lieu la visite aux morts et les informateurs soulignaient l'impossibilité de l'accomplir le 2 novembre. Toutes les familles déposaient des brassées de fleurs sur les tombes. Le soir, on achevait la fête du saint patron : luminaires et bal. Quelques jours plus tard, la fête de l'Assomption aurait permis à l'ensemble des habitants des hameaux qui composent la paroisse de se retrouver tous ensemble et de déjeuner en famille en réunissant les différentes branches installées dans des hameaux ou même des communes différents. Cette focalisation sur le hameau — avec la succession de deux fêtes calendaires accompagnée quelques jours plus tard par la réaffirmation des relations spatiales et familiales à l'occasion de l'Assomption — confirme et redouble ce qui a été dit à propos de l'endogamie élargie. Fête du hameau et fête de la paroisse réunissent, à des niveaux différents, des sujets qui se fréquentent aussi à Paris. Si la migration a atténué les échanges de violence traditionnels entre jeunes appartenant à des hameaux, à des paroisses et surtout à des communes différentes, cette série de fêtes rituelles lors des congés fait revivre tant les particularismes que les occasions d'échange. Le fait que l'on visite les morts achève cette réorganisation et cet englobement de la culture de la société d'origine à partir de l'affirmation volontaire des références chthoniennes. En même temps, toujours pendant le mois d'août, il existe deux autres fêtes, civiles et non religieuses. Les migrants se réunissent entre gens de métier et attribuent une médaille d'or au plus ancien d'entre eux, désormais retraité. Ils affirment ainsi leur réussite personnelle et de

groupe tout en condensant les deux zones de référence. D'autre part, toutes les municipalités organisent une Fête de l'émigrant, qui réunit tous les habitants des fractions et des hameaux qu'ils soient résidents à l'année, estivants en congé ou retraités séjournant pendant la belle saison. Dans d'autres régions, le Latium par exemple, à cette fête offerte par les « pays », les migrants répondent par une autre fête : un repas commun ou même un spectacle dont ils paient les frais. Le mois d'août, marqué par ces différents rituels, indique que le « localisme » — valorisation de la localité d'origine — prend une dimension profonde et dessine une forme particulière, moderne, de l'exigence d'une transcendance. Bien que l'on ait définitivement opté pour la société de résidence (la société française) on inverse pendant les congés les supériorités habituelles et l'on se rassure quant à ses origines. On conjure ainsi l'anomie et l'on constitue un groupe culturellement cohérent, un « nous » social, garanti par des rituels collectifs qui englobent et ordonnent les expériences singulières. Ce cas est loin d'être unique ni même seulement italien.

A Paris, l'expression de ce « nous » est fort concrète. Elle passe par les relations entre générations et les réseaux villageois qui permettent la réalisation du projet familial. Sans doute le cas des Italiens, qui bien souvent ont réussi à devenir entrepreneurs ou commerçants, n'est pas celui des Espagnols ou des Portugais qui sont proportionnellement moins nombreux à avoir atteint cette indépendance relative. Il est certainement plus simple, pour un père italien, de « caser » ses enfants en leur trouvant du travail que pour un père espagnol ou portugais et, à plus forte raison, pour un père issu d'un courant migratoire maghrébin. A cet égard, la force de ces réseaux familiaux et villageois est synthétisée, toutes migrations confondues, par le refus du crédit bancaire. J'entends, par là, l'importance, parfois ignorée à l'extérieur, des liens de confiance mutuels qui permettent tous les degrés de l'entraide. Bien évidemment les immigrants connaissent fort bien le système bancaire et l'utilisent mais, parallèlement, ils ont leur propre système de prêts. Dans ce cadre ils connaissent, cela va de soi, tous les aléas et les traquenards que peuvent présenter, entre « pays », les diverses formes d'usure et de captation des esprits. Mais si cela est le jeu normal — au sens durkheimien du terme — des intérêts, il est fort important de constater qu'il existe aussi des prêts sans intérêt. Ils peuvent atteindre, dans les cas italiens et portugais, dix, trente, cinquante millions de centimes pour des périodes qui parfois dépassent douze mois. Ils sont garantis non tant par la parole du « pays », mais par le fait que celui-ci fait partie d'une famille intégrée dans un réseau villageois maintenu et actualisé. Dans ce cas, les banques ne servent que de tirelire et la véritable activité économique se fait par des réseaux informels qui incluent, naturellement, la possibilité de trouver du travail aux jeunes qui en ont besoin. De ce point de vue, on est loin de l'appréciation d'un « archaïsme économique » souvent portée sur les PME des « étrangers ». En fait ces entreprises sont extrêmement souples et parviennent à

répondre à des demandes spécifiques en qualité et en quantité. Elles sont fragiles, sans doute, mais guère plus que les autres : probablement, elles le sont moins du fait de leur relative indépendance par rapport au crédit bancaire. Les réseaux villageois basés sur la confiance ne sont pas « archaïques » et ne sont pas davantage « post-modernes ». Ils sont radicalement autres parce qu'ils renouvellent, par une combinatoire de traits culturels, le legs d'un passé parfaitement vivant même s'il n'est pas, ou s'il n'est plus, commun à l'ensemble de chaque courant migratoire¹³. La migration italienne montre que ce processus implique trois générations : la génération des entrepreneurs, en acte ou en puissance (génération zéro) ; celle de leurs parents (génération moins un) qui leur ont mis le pied à l'étrier par leurs débuts d'individualisation à travers le choix du départ et la génération des enfants que l'on fait étudier et auxquels on trouve du travail (génération plus un). La question des sépultures englobe et ordonne le sens de tout cela, dans les deux sociétés. Encore une fois, le cas n'est pas qu'italien.

J'ai traité jusqu'ici des références chthoniennes et de leurs manifestations à Paris, du point de vue des familles et des relations « inter-générationnelles », il y a un autre aspect. Au-delà de la volonté familiale de reconnaître ou créer des origines chthoniennes, se dessine une manifestation du « nous » : les migrants se réunissent pour exiger de l'Etat un traitement social des cadavres. Le cas portugais est ici plus significatif que l'italien ou l'espagnol. Les Espagnols réclament des aides pour que le rapatriement des corps ne pèse pas entièrement sur le budget familial ; les Italiens ont obtenu, à travers les régions, l'allocation de certaines sommes¹⁴, mais les Portugais du Loiret, réunis en association, ont demandé, lors d'une visite protocolaire à Paris, à leur président de la République, que l'Etat portugais prenne en charge le rapatriement des corps. Ainsi, les migrants portugais semblent vouloir étendre à la migration tout entière un rituel et une symbolique jusque-là réservés aux soldats morts au champ d'honneur. De ce point de vue, les migrants aussi représenteraient la nation et non plus, comme jusqu'ici, leur seul intérêt particulier. La migration s'érige en catégorie sociale nationale, non en fait uniquement privé.

Il faut encore noter l'importance du fait associatif. Au-delà de l'action des familles lors du rapatriement des corps, apparaît l'affirmation collective en vue du traitement social du cadavre. Les associations d'immigrés soulèvent la question d'une reconnaissance sociale, totalisante de la migration, jusqu'ici considérée surtout comme l'addition purement comptable de choix personnels. La question de fond pour une exacte compréhension de la migration en France réside dans l'actuel développement du mouvement associatif¹⁵.

On constate, au plan familial, des réussites du *projet intergénérationnel* qui sont, par elles-mêmes, des phénomènes transnationaux. Je fais allusion à ces inhumations et, en voie subordonnée, à ces investissements immobiliers dans les deux territoires nationaux dont j'ai parlé.

Les frontières apparaissent, de ce point de vue, non pas comme des séparations étanches mais comme des obstacles maîtrisés dans le respect de la législation ou, quand il le faut, en opposition à celle-ci : il suffit de penser aux transferts de capitaux. Mais les associations vont beaucoup plus loin dans cette voie du transnational. La requête des Portugais du Loiret montre que les associations se posent comme interlocutrices de deux Etats-nations du fait qu'elles évoluent dans deux sociétés. Elles sont un élément supérieur aux deux nations parce qu'elles représentent *in corpore* des destinées qui ne sont plus individuelles mais qui représentent l'affirmation d'un « nous » totalisant. Si les associations fondées par les immigrés eux-mêmes (différentes de celles fondées par les églises, les partis ou les syndicats émanant de la société d'origine) ont été des associations de défense au sens commun du terme, de fait, depuis quelques années (mise en place de la législation européenne pour les Italiens et régionalisation ; Révolution des Cèllets, 25 avril 1974, au Portugal ; mort de Franco en 1976 pour les Espagnols), elles sont d'abord des associations qui affirment les origines communes. Elles négocient, de part et d'autre de la frontière, la reconnaissance sociale de leurs membres. A cet égard, il est important de souligner que l'adhésion est généralement familiale et non individuelle : ce fait met immédiatement sur la voie de l'importance unanimement reconnue aux réseaux de parenté et villageois qui ont permis l'essor de cet associationnisme.

Aujourd'hui, les associations sont tournées vers la vie communale et, bien évidemment, vers celle de la nation d'origine. Elles ont un impact, à travers leurs adhérents, sur la vie économique et culturelle des deux zones de références et deviennent des forces avec lesquelles les élus et les notables locaux doivent compter. Du fait de l'ancienneté de l'immigration italienne on arrive, dans certains cas, à des combinaisons de traits juridico-formels et idéologico-culturels particulièrement significatives. Un élu local, de nationalité française bien évidemment, est le président fondateur d'une association d'Italiens. Il se sert de son statut pour veiller aux intérêts de l'association et de ses membres. Si du côté français sa nationalité peut l'aider dans sa tâche, il peut arriver que le Consulat italien lui oppose sa nationalité française. Intervient alors le président en exercice qui, petit entrepreneur, n'a pas eu besoin de changer sa nationalité. De ce fait les négociations avec les autorités françaises sont conduites par un Français tandis que celles avec les autorités italiennes, en France ou en Italie, le sont par un Italien. A l'intérieur de l'association ces différences n'ont pas de sens : elle a été fondée par les « originaires de... ». La cohésion est due aux origines et aux réseaux villageois, non à la nationalité qui est purement fonctionnelle. L'adhésion familiale est, par cela même, « intergénérationnelle » et les négociations avec les représentants des deux « puissances publiques » portent sur les séjours des grands-parents dans une ville d'eau régionale, sur les semaines de ski avec réduction pour la génération médiane dont font partie les présidents, sur les cours de langue, les colonies et les échanges de classes pour la dernière génération. Les

activités de l'association comprennent, comme on peut s'y attendre, des bals et des spectacles dans les deux zones de résidence, mais aussi l'instruction de dossiers administratifs individuels ou, à l'autre bout, l'étude des possibilités de jumelage entre communes ou de Semaines commerciales italiennes en France. Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour les associations portugaises. Du point de vue des combinaisons de traits culturels les associations sont, ici, des enclaves étrangères en terre française. Là, dans des domaines subordonnés parce que la volonté de faire souche en France est globalement prouvée, l'ensemble des familles inverse toutefois les priorités habituelles et donne la suprématie aux origines en se montrant parfaitement capable de négocier sa reconnaissance comme totalité dans les deux sociétés.

C'est ainsi que peut s'entendre le transnational, dans les situations d'interaction. Celle-ci apparaît lors de « combinaisons intergénérationnelles » adéquates ou inadéquates de traits culturels issus de deux systèmes de représentations, d'idées et de valeurs. Le matériel ici résumé montre que l'on est au-delà du sens et de la réalité des frontières selon l'idéologie léguée par le XIX^e siècle. Les millions d'immigrés-émigrés qui vivent aujourd'hui en Europe sont porteurs d'une expérience et de références bilatérales. Il ne s'agit pas ici de définir des mots comme « multiculturel », « biculturel » et tant d'autres... l'expérience du terrain montre que trois générations font référence à deux sociétés. Sans aucun doute la génération « plus un » connaît fort mal la langue des grands-parents et *a fortiori* leur culture qui lui parvient filtrée par le sociocentrisme de l'école et de la société française. Malgré tout, ces jeunes ont des références bilatérales. S'ils donnent la supériorité à la société française et à son système de valeurs, ainsi qu'il apparaît par leur choix de résidence même dans les cas où ils renoncent à la nationalité française *jus soli*, les inversions de priorité sont fréquentes et significatives. Les références bilatérales sont orientées et réversibles selon les considérations et les choix. Elles ne sont pas que l'occasion d'affrontements et de tensions mais aussi la matière de négociations et combinaisons. Il n'est pas possible de réduire ces références à des allégeances exclusives. Le principe directeur est, pour les trois générations, l'accomplissement de soi et le devenir personnel.

Ce qui caractérise la migration est que le système de référence est double et de surcroît susceptible d'orientation parce que la décision de faire valoir l'une des références s'impose à chaque instant ; c'est ce que j'appelle la *bilatéralité orientée des références*. Reste à en considérer le principe directeur : le devenir personnel. En Europe, les Codes de nationalité font coïncider *jus sanguinis et soli*, dans la plupart des cas. Les migrations brisent cette unité et les législations des Etats européens tendent, par des moyens divers, à trancher la situation. Les Etats visent la maîtrise de la double nationalité : des conventions stipulent que les garçons doivent effectuer le service militaire dans l'une ou l'autre nation. Même si l'immense majorité des enfants d'étrangers nés en France accepte l'état de fait et ne renonce pas à la nationalité française *jus soli*,

les jeunes souhaitent ne pas avoir à choisir. Ils voudraient disposer des deux nationalités en ayant ainsi la possibilité d'accéder à la fonction publique dans les deux Etats. L'ancienne aspiration des classes populaires à la mobilité sociale par la voie du fonctionariat indicateur ici de la supériorité attribuée au projet personnel subordonnant les deux Etats-nations est confirmée par les actuelles difficultés d'emploi.

Il serait insuffisant de s'arrêter aux aspects psychologiques et purement subjectifs d'une telle revendication. Sans doute est-elle à proprement parler subversive de la législation actuelle mais elle repose sur une réalité sociale. D'une part, même si l'orientation fondamentale relève de la société de résidence, il est vrai que les jeunes issus d'étrangers se réfèrent aussi à la société d'où sont originaires les deux générations précédentes ; d'autre part, du point de vue des idées et des valeurs cette double référence indique que ces jeunes se situent de plain-pied dans l'individualisme moderne et, même, à la pointe de son développement. Il s'agit de sujets-agents qui, même s'ils se considèrent à certains moments membres d'une communauté (le « nous » du village ou le « nous » associatif, déjà fort différent du premier qui, à son tour, a été idéologiquement déstructuré par la disparition du périple), sont « essentiellement non sociaux » parce qu'ils subordonnent à leur projet, dans la mesure des possibilités offertes par les deux sociétés, les deux Etats-nations. Les enfants d'étrangers dessinent ainsi une réalité sociale dont il faudra tenir compte parce que, dans les faits, cette présence dans deux Etats-nations existe à travers la double insertion dans les deux sociétés et zones de référence. L'Europe du Marché commun, avec ses fonctionnaires internationaux et sa libre circulation des travailleurs, préfigure, dans une certaine mesure, les solutions auxquelles on peut s'attendre. Il en va de même pour la nouvelle carte de résidence française qui, après dix ans de séjour, permet d'aller et de venir sans craindre le refoulement à la frontière. Mais la question soulevée par la dissociation des *jus sanguinis et soli*, dans le but d'obtenir une nationalité pleine dans deux Etats, est d'un tout autre niveau. L'englobant, succédané de la transcendance religieuse, n'est plus l'Etat-nation, ni même la société avec ses bigarrures, mais le devenir personnel¹⁶. Les migrations économiques modernes ont étendu à la planète la mobilité physique d'une recherche de l'accomplissement de soi : cet éparpillement des destinées individuelles est le produit de l'individualisation. Celle-ci entraîne aujourd'hui un changement de niveau. Au-delà de la recherche du bien-être réalisant l'accomplissement personnel, l'éventualité souvent mentionnée d'une toujours possible nouvelle migration atteint la dimension de la valeur : le devenir personnel de l'individu moral. Ce dernier est *legibus solutus* (affranchi de toute loi) comme le Roi. Voici le dernier état de l'ancienne transcendance : elle tient dans les limites d'une vie humaine qui s'efforce, dans le meilleur des cas, de maintenir un projet familial intergénérationnel à travers la création volontaire de références chthoniennes. Celles-ci sont destinées à s'estomper avec le temps mais comme la continuité relève de trois générations qui ont des liens avec

deux sociétés auxquelles elles participent, il est difficile d'ignorer l'interaction des identités collectives qui en découle ainsi que l'individualisme extrême qui la fonde.

Février 1986.

NOTES

1. Pour les concepts utilisés : *hiérarchie, holisme, idées-valeurs, idéologie, idéologie-moderne, individu, individu-dans-le-monde/individu-hors-du-monde, individualisme, opposition, relations, valeur*, voir l'œuvre de Louis Dumont, en particulier : *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983 (*Lexique*). « Identités collectives et idéologie universaliste : leur interaction de fait », *Critique*, mai 1985, n° 456, pp. 506-518. Dans la même livraison, voir l'important article de M. Sahlins, « Catégories culturelles et pratiques historiques », *ibidem*, pp. 537-568.

2. M. Catani, avec la collaboration de G. Campani, S. Palidda, *Analyse des motivations des personnes qui déclinent la nationalité française par le jeu de l'article 45 du Code de la nationalité*, Rapport présenté au ministère des Affaires sociales et de la Solidarité nationale, Direction de la population et des migrations, Paris, novembre 1984.

3. Je fais allusion à des zones géographiques et culturelles, à des systèmes de vallées, à des aires sub-régionales ... non à des entités uniques. Dans mes terrains, la question est toujours celle des échanges, de paix ou de violence, entre un ensemble de villages. Il s'agit de comprendre les relations internes et externes avant de pouvoir avancer dans la compréhension des migrations qui en sont issues. L'aspect historique est souligné par l'expression « une société locale et datée ».

4. Mohamed, *Journal de Mohamed, un Algérien en France parmi huit cent mille autres*, propos recueillis par M. Catani, Stock, Paris, 1973.

5. M. Catani, avec la collaboration de G. Campani, S. Palidda, *Les Scaldini de Paris, un métier transmis de génération en génération*. Rapport présenté au ministère de la Culture, Direction du patrimoine, Paris, janvier 1986.

6. J. Streiff-Fenart, *Les mariages de jeunes issus de l'immigration maghrébine*, Rapport présenté au ministère des Affaires sociales et de la Solidarité nationale, Mission recherche et expérimentation, Nice, octobre 1984. M. Catani, « "Mariage à l'algérienne" ou la transmission des valeurs des parents aux enfants. "Combinaisons adéquates et inadéquates" », *Les Algériens en France. Genèse et devenir d'une migration*. Coordonnateurs J. Costa-Lascoux et E. Temime, GRECO 13 - CNRS, Publisud, Paris, 1985, pp. 237-253.

7. Alberoni F., *Innamoramento e amore. Nascita e sviluppo di una d'rompente, lacerante, creativa forza rivoluzionaria*, Garzanti, Milano, 1979. Un des thèmes du livre est que l'amour — s'engager — est une « révolution à deux ». Notre civilisation peut concevoir une telle représentation de l'amour par la rencontre de deux êtres, la plupart des autres civilisations reconnaissent ou même louent à travers les poètes la puissance d'égarement de la passion, mais la contiennent aussi dans ses effets sociaux.

8. Quand on se rend dans les sociétés d'origine, qu'il s'agisse de l'Italie ou de l'Algérie, on constate les tensions qui ternissent rapidement l'initiale chaleur des retrouvailles. Ceci ne veut pas dire que les relations soient rompues mais qu'il faut étudier avec une grande attention tous les cas pour voir comment ces retours, définitifs ou non, peuvent être négociés dans une société locale qui a évolué avec le temps. Pour le cas du retour de certains jeunes Algériens, voir : F. Lefort et M. Néry, *Emigré dans mon pays*, CIEM-L'Harmattan, Paris, 1985.

9. *Journal de Mohamed*, op. cit.

10. A. Sayad, « El Ghorba : le cycle de l'émigration », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 1975, n° 2.

11. Je fais allusion aux zones de montagne qui sont généralement le lieu des minifundia. Il y a sans doute à distinguer entre immigrés-émigrés provenant des plaines, généralement habitées par des salariés agricoles non propriétaires et les immigrés-émigrés mini-propriétaires. Ces derniers semblent plus souvent se considérer comme migrants que les premiers et, à plus forte raison, les immigrés-émigrés qui proviennent des villes. A ma connaissance il n'existe guère d'études sociologiques approfondissant cette constatation et les suggestions historiques contenues dans l'ouvrage fondamental de F. Braudel.

12. *Les Scaldini*, op. cit.

13. S. Palidda, avec la collaboration de M. Catani, « L'imprenditorialita degli immigrati italiani in Francia ». Rapport présenté au Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale Roma, juin 1985.

14. Ces sommes varient de région à région. Deux questions sont posées : l'harmonisation de l'aide financière au plan national et, éventuellement, une prise en charge totale sous certaines conditions qui empêcheraient abus et même fraudes. Les associations se font les porte-parole des familles.

15. M. Oriol et al., *Les variations de l'identité : pour une approche multidisciplinaire des sentiments d'appartenance chez les jeunes Portugais en France*, ATP Internationales 054, CNRS, Nice, 1983. Cordeiro A. et al., *Enfermement et ouvertures. Les associations portugaises en France*, CEDEP, Paris, 1986. Pour l'associationnisme italien, voir les articles de G. Campani et M. Catani dans *Etudes Méditerranéennes*, « Les réseaux associatifs des immigrés en Europe occidentale », Centre interuniversitaire d'études méditerranéennes, université de Poitiers, fasc. n° 9, 1985. L'associationnisme des immigrés maghrébins ou même celui des Africains et des originaires des départements d'outre-mer présente des caractéristiques fort différentes. Parfois il est lié à la vie politique de l'Etat-nation d'origine, parfois à des instances religieuses et prend en tout cas des aspects fort particuliers. Toutefois l'affirmation de soi, l'effort pour faire reconnaître le « nous » sont évidents. Il n'y a qu'à considérer pour une part le renouveau islamique et, d'autre part, le foisonnement d'initiatives culturelles (théâtrales, journalistiques, radiophoniques, musicales) des jeunes issus de ces courants migratoires. La fragilité et le peu de durée de nombre de ces initiatives est notoire mais si cela indique la difficile recherche d'une expression socialement recevable, il ne fait pas de doute que la volonté d'affirmation est loin d'être éphémère.

16. L'englobant est ici entendu au sens de L. Dumont : un principe supérieur qui ordonne et intègre ce qui reste contradictoire à un niveau subordonné.

PAYSANS ET TRANSNATIONALISATION DE LA CULTURE EN FRANCE

Points de repère pour une approche critique de l'Etat-nation et de son devenir

Christiane VEAUUVY

Le mouvement paysan désigné depuis le début des années quatre-vingt en France sous le terme de « syndicalisme progressiste » ¹, par opposition aux organisations professionnelles classiques de l'agriculture de ce pays, peut être appréhendé comme un lieu d'émergence de pratiques et de représentations significatives du processus de transnationalisation de la culture, tout au moins de l'une de ses faces. Le cas de la France retenu ici n'est pas isolé. Il existe en effet des mouvements paysans comparables dans d'autres pays occidentaux, surtout en Europe du Nord ; on rencontre des mouvements ayant des points communs avec les précédents en Amérique latine.

Il n'est pas dans notre propos de reconstruire l'ensemble des analyses et des pratiques du mouvement français mais plutôt de faire ressortir, à partir de ses textes ² et d'interviews de paysans effectuées en Bretagne et en Provence, les liens qu'elles entretiennent avec le transnational. Ces liens se donnent à voir dans les ruptures marquées par le syndicalisme progressiste à l'intérieur de l'univers culturel paysan ainsi que dans les rapports établis entre cet univers et l'extérieur.

L'expression d'univers culturel paysan peut paraître anachronique. En effet, les exploitations agricoles ne sont-elles pas, pour la plupart, reliées voire assujetties, en amont et en aval, à l'industrie, parfois à des

firmes multinationales (agro-alimentaire, machinisme agricole) ? Les campagnes ne sont-elles pas de plus en plus urbanisées ? L'unité du syndicalisme agricole n'a-t-elle pas connu officiellement une fin après une longue période de débats internes et de pratiques alternatives sur le terrain ? Les transformations économiques, sociales et politiques sur lesquelles on s'appuie pour parler de la fin des paysans au sens traditionnel du terme n'ont pourtant pas effacé la structuration de leur « monde » en ensemble séparé de la société. L'appareil d'encadrement de l'agriculture (régime social, banque, enseignement et divers moyens de formation par exemple) est toujours en place ; il constitue l'un des supports essentiels de la représentation du monde paysan encore dominante aujourd'hui aux yeux de la nation tout entière, celle d'un ensemble unitaire. Imposée idéologiquement vers la fin du Second Empire, cette représentation, devenue la clé de voûte de l'univers culturel paysan, n'a pas été élaborée exclusivement en son sein comme on va le montrer. Sauf à manquer son objet, l'analyse ne peut s'enfermer dans les limites de cet univers.

La dernière guerre mondiale était tout juste achevée lorsque la motorisation de l'agriculture française a été mise à l'ordre du jour (plan Marshall). Dès lors ce secteur qui avait été caractérisé pendant l'époque contemporaine par la stabilité (au demeurant plus apparente que réelle si l'on tient compte de l'exode rural massif sous le Second Empire, de la crise agricole des années 1880, de la crise de 1929) et par son « retard » par rapport à la « ville », a dû affronter sans relâche des transformations profondes s'enchaînant de manière de plus en plus brutale à partir des années soixante (début de l'industrialisation de la production, en particulier dans l'aviiculture et l'élevage bovin laitier de l'ouest). Entre 1950 et 1972, l'accroissement de la productivité du travail et celui de la demande de capital ont été beaucoup plus élevés dans l'agriculture que dans l'industrie³. Cette forme de modernisation n'a pas permis à la grande majorité des paysans de bénéficier du « progrès », objectif désigné dans la politique agricole nationale des années soixante sous le thème de la « parité » avec les autres catégories sociales (par là présuniées recevoir toutes la même part des bienfaits de la société moderne). Non seulement l'exode agricole a été massif, mais l'écart n'a cessé de se creuser entre gagnants et perdants dans la course à la productivité. Nombre de paysans ont dû renoncer à engager cette course ou à la poursuivre, soit par obligation (insuffisance du capital initial, impossibilité de rembourser les emprunts contractés, répression exercée par les propriétaires, le Crédit agricole ou les firmes, etc.), soit par choix (refus de fournir le surtravail requis). Selon la vision dominante de l'agriculture ils tombent par là même dans la catégorie des exploitants « condamnés à disparaître ». De son côté, le syndicalisme progressiste refuse par ses pratiques de considérer cette évolution comme inéluctable ; par là il tend à briser l'enfermement des paysans dans un monde à part.

Au cours des années soixante-dix, en France, le modèle productiviste est entré en crise durable. Le syndicalisme unitaire est toujours axé sur

la négociation/cogestion avec l'Etat pour la fixation des prix et l'obtention d'aides financières. Sa stratégie ne prend pas en compte la différenciation de la paysannerie ; le caractère structurel de la crise ne l'a pas conduit à la modifier globalement. Sur la base d'une critique de sa propre expérience⁴ et de confrontations avec des mouvements d'autres pays, le syndicalisme progressiste dans ses différentes composantes développe son analyse de la crise et recherche des solutions alternatives à l'impasse actuelle. Cette recherche, qui s'est traduite par exemple par l'expérimentation de nouveaux modèles d'exploitation chez des éleveurs modernisés-endettés dans l'Ouest ou des maraîchers du Sud, est directement liée à l'action quotidienne (défense des paysans en difficulté articulée à la revendication d'un revenu garanti, l'équivalent d'un salaire).

L'établissement de nouveaux rapports entre paysans français et européens et paysans du Tiers-Monde est, selon le C.N.S.T.P., « l'aboutissement d'une longue démarche » ayant une double origine : soutien apporté par certains paysans aux mouvements de libération nationale à l'époque de la décolonisation et participation à l'aide alimentaire⁵. Dans sa mise en cause du productivisme, le syndicalisme progressiste appréhende la « ruine » de l'agriculture du Sud comme le corollaire de l'hégémonie du modèle productiviste au Nord. A la question rituelle : « quels modèles de développement pour le Tiers-Monde », fondée sur « l'habitude de penser pour les autres », il a été suggéré de substituer une autre interrogation : « quels modèles dans le Tiers-Monde pour nous ? » Cette formulation lapidaire⁶ stigmatise le renversement de perspective qui a eu lieu. Le syndicalisme progressiste refuse d'accroître les productions agricoles françaises pour aider les pays sous-développés, comme l'avance parfois le syndicalisme unitaire. La commission Solidarités et luttes paysannes internationales de la C.N.S.T.P. écrit pour sa part :

« ... la solidarité n'est pas une activité à part mais une attitude constante. Elle commence au quotidien, chaque fois que nous tentons de faire progresser de nouvelles orientations pour l'agriculture française telles qu'elles tiennent compte des pays et des paysans du Tiers-Monde de façon à "attaquer le mal-développement à la racine"⁵ ».

Cette conception de la solidarité ne relève pas d'une problématique économiste ; elle ouvre la voie à une critique globale de la modernité « comportant une mise en question de la science » (refus de la « déifier », comme l'ont fait les mouvements d'action catholique et l'appareil d'enca-drement de l'agriculture, « reconnaissance des savoir-faire des agriculteurs situés à la périphérie du modèle dominant ») et à la perspective d'un « changement de bases culturelles ».

Le fait que la notion de transnational ne soit pas explicitement utilisée dans les discours retenus ne doit pas interdire de la voir à l'œuvre dans les pratiques individuelles et collectives auxquelles ils renvoient. L'analyse des discours disponibles suppose des développements trop

longs pour être explicitée ici. On se bornera à présenter deux directions d'investigation qui l'esquissent ou s'y rattachent très directement :

- Le transnational, tel que pris en compte dans les pratiques évoquées plus haut, apparaît comme un champ de rapports de force. A titre d'hypothèse, on peut le caractériser par l'affrontement entre les forces de disciplinarisation aux impératifs du marché et des tentatives de mise en œuvre de modèles alternatifs de production articulées à de nouveaux modes de penser. Tandis que les producteurs agricoles sont drainés sur le marché, les pratiques paysannes contribuent à mettre en question la représentation qu'ils ont habituellement de ce « lieu ». Face à d'autres significations possibles de l'échange, dussent-elles n'apparaître qu'à l'état virtuel, le marché ne peut plus être ramené à une simple catégorie économique et juridique fixée pour l'éternité ; il ne renvoie plus à une capacité de développement sans limites et ne peut pas être identifié à une fatalité, à un destin. Les pratiques paysannes replacent la question de l'agriculture et de l'alimentation dans un champ spécifique, ici proposé comme une caractérisation possible, parmi d'autres, du transnational ; par là elles font (res)surgir le marché en tant qu'énigme à déchiffrer. Les transformations du système de représentations paysannes se jouent autour de cette énigme.

L'un des fils conducteurs possibles pour appréhender ces transformations se laisse entrevoir dans un double mouvement : déconstruction de l'univers culturel paysan et de la vision « urbaine » dominante de la paysannerie/reconstruction d'une culture dans laquelle les rapports entre paysans (français, européens, paysans du Tiers-Monde), entre les paysans et « les autres » (consommateurs, ouvriers, travailleurs, etc.) changent de sens. Dans ce groupe social dominé qu'est la paysannerie française, la transnationalisation de la culture apparaît sous un visage profondément différent de celui qu'il présente dans le Tiers-Monde, en particulier en Méditerranée (riposte multiforme à l'agression culturelle occidentale qui s'exprime principalement dans le monde urbain, résurgence du religieux, production d'un nouveau sacré, mise en cause de la prééminence de la culture dite nationale). Quelles relations ont entre eux ces différents visages ? S'il est impossible de les considérer comme symétriques, on ne peut pour autant conclure à l'absence de correspondances ou à l'existence de simples analogies entre eux. La reconstruction de leurs articulations constitue un problème à prendre en compte dans les recherches comparatives.

En France même, la transnationalisation de la culture s'exprime dans des pratiques sociales diverses, repérables dans des domaines tels que la danse, les « techniques du corps », dans les mouvements sociaux (écologistes, femmes, immigrés...), dans les sectes religieuses. Ce processus se manifeste ainsi de façon essentiellement sectorielle. Sauf à le caractériser par sa marginalité, ce qui paraîtrait imprudent, il faut reconnaître qu'il oppose une résistance à l'analyse et demeure entouré d'opacité.

Dans un tel contexte national, on ne peut que souligner l'originalité du syndicalisme paysan progressiste par rapport au syndicalisme ouvrier. La prise en compte de la division internationale du travail, les interrogations parfois formulées autour du thème des finalités de la production, n'ont pas jusqu'ici débouché au sein de ce dernier sur une analyse globale de la crise et une révision des formes classiques de la solidarité internationale. Si au cours des années soixante-dix l'expérience historique du mouvement ouvrier français a pu représenter pour le courant dit des « paysans travailleurs » une référence importante appréhendée critique-ment, comme le montrent certains textes de B. Lambert⁷, on a pu voir au premier colloque organisé par l'Association du même nom des militants ouvriers saisir cette occasion pour exprimer publiquement des interrogations et des tentatives apparemment sans objet dans leurs propres organisations syndicales⁸. L'approche historique des rapports existant entre mouvements syndicaux et culture nationale est susceptible d'apporter un éclairage sur cette situation a priori surprenante. L'hypothèse proposée ici s'articule autour des différences observées à ce niveau entre syndicalisme ouvrier et syndicalisme paysan progressiste. L'autonomie culturelle conquise par le mouvement ouvrier dès ses origines n'a jamais été accompagnée d'une critique pratique ou théorique de la culture nationale ; ce blocage pourrait recouvrir à la fois un effet de l'attitude officielle de ce mouvement vis-à-vis de l'Etat — laquelle a consisté le plus souvent soit à le nier en bloc (anarcho-syndicalisme), soit à le considérer comme arbitre ou garant de droits acquis — et l'une des causes de son désarroi actuel, dont son extériorité apparente par rapport à la transnationalisation de la culture est une manifestation parmi d'autres.

En se constituant à la faveur de la crise, sur la base d'une histoire et dans des conditions très différentes, le syndicalisme paysan progressiste aborde au contraire ce processus de transnationalisation positivement, comme un espace ouvert au sein duquel pourrait prendre corps un rapport au politique autre que celui qu'a véhiculé la citoyenneté.

● Les paysans tentent aujourd'hui de forger leur propre langage alors que les notables, l'Eglise, les intellectuels ont jusqu'ici parlé à leur place. Convient-il d'appréhender cette tentative comme une nouveauté radicale ou comme une reprise de tentatives antérieures qui auraient été occultées ? On laissera cette question provisoirement ouverte, tout en indiquant que la seconde hypothèse n'est pas dénuée de fondements. En tout état de cause, l'émergence actuelle dans la paysannerie d'un langage qui lui est propre apparaît contemporaine de son autonomisation par rapport à l'Etat, qu'elle tend de moins en moins à considérer comme un médiateur, et de la dévalorisation, lente mais réelle, de la représentation du monde paysan comme ensemble unitaire, séparé de la société. Pour comprendre la contemporanéité de ces trois phénomènes autrement que comme une coïncidence fortuite, un bref retour aux origines de la représentation en question s'avère nécessaire.

L'historiographie du XIX^e siècle voit dans le fait de « penser la paysannerie comme classe unitaire » une expression de « la modernité qui pointe à l'horizon... », au demeurant encore lointain en 1848/51⁹. La représentation unitaire-unanimiste de la paysannerie aurait été produite par les notables ruraux de la III^e République, alliés à la bourgeoisie contre la classe ouvrière après le choc de la Commune. Cette thèse couramment admise présente, entre autres inconvénients, celui d'omettre le long travail culturel idéologique préalable : en réalité, l'image d'une paysannerie ramenée à la figure d'un bloc rétrograde est fixée dès le début des années 1870 comme le montre la définition du mot « paysan, anne » retenu dans le *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Pierre Larousse dont voici un extrait :

« La Révolution en France a inauguré pour la population agricole une ère nouvelle [...] Cependant, bien que cette classe soit dans une voie de bien-être relatif et de progrès, elle n'en reste pas moins encore inférieure sous bien des rapports, au point de vue intellectuel surtout, aux classes urbaines. Généralement ignorants, égoïstes, incapables de s'élever à la compréhension des intérêts publics, les habitants des campagnes, ces descendants des Jacques, affranchis grâce à l'initiative et au courage du peuple des villes, se montrent réfractaires aux idées libérales, repoussent toute réforme et forment par leur masse l'appui le plus considérable de tout pouvoir despotique qui veut perpétuer le statu quo. »

Ce texte contient moins une définition du paysan qu'un jugement à caractère moral et politique sur « les habitants des campagnes ». Il apparaît comme le produit d'une histoire intellectuelle et politique spécifique, comme le point d'aboutissement d'une genèse non encore analysée. Son auteur, fils d'artisans ruraux, ancien instituteur, n'a-t-il pas été qualifié d'« interprète des connaissances scientifiques et morales de son siècle¹⁰ » ? De plus, il est important de noter que le public visé par le *Grand Dictionnaire* ... « n'est ni le peuple urbain et, encore moins, rural, ni l'élite ... c'est l'honnête homme des couches nouvelles¹¹ ». Il faut donc admettre que la représentation de la paysannerie qu'il véhicule est bien loin d'être exclusivement liée, par ses origines et sa diffusion, au monde rural. En revanche, elle aura sur la paysannerie elle-même et pour elle un impact considérable en ce sens que, à partir du moment où l'Etat moderne revêt sa forme juridique la plus achevée, celle de la République bourgeoise, elle tend à occuper aux yeux de la nation la place de pôle d'identification principal de ce groupe social. La déconstruction par les paysans eux-mêmes de cette représentation apparaît maintenant comme une condition d'émergence de leur propre langage. Leur autonomisation par rapport à l'Etat en est une autre, d'autant plus nécessaire que la constitution de la « République Une et indivisible » semble être passée par un regroupement idéologique anti-paysan : les « classes urbaines »

contre « les habitants des campagnes incapables de s'élever à la compréhension des intérêts publics [...] ces descendants des Jacques affranchis grâce à l'initiative et au courage du peuple des villes ».

Ce texte de P. Larousse, non dépourvu de violence à l'égard des paysans, invite à poursuivre l'analyse sur le registre de l'intervention de l'Etat dans le symbolique, au passé et au présent. Qu'advient-il de cette capacité de l'Etat au cours du processus de transnationalisation de la culture ? Est-elle en voie d'effacement et, si tel est le cas, par quoi et comment sa place est-elle occupée ? Face à ces questions inscrites dans le prolongement de notre analyse, la voix d'un poète contemporain exprime au mieux la signification du débat à venir :

« Pour les chrétiens, les trop nombreux dieux étaient responsables de l'incohérence où l'homme se débattait. En leur substituant l'Un, les docteurs nous ont conduit au gouffre dont nous n'avons pas encore mordu le fond » (René Char, *La Nuit talismanique*).

NOTES

1. Ce mouvement comprend deux composantes nationales, la CNSTP (Confédération nationale des syndicats de travailleurs paysans) et la FNSP (Fédération nationale des syndicats paysans) et quelques composantes départementales non reliées à une organisation nationale. La CNSTP s'est constituée en 1981 et publie depuis cette date un journal mensuel intitulé *Le Travailleur Paysan*. La FNSP s'est constituée en 1982. Son journal est intitulé *Pays et Paysans*. Lors des élections aux Chambres d'agriculture en 1983, ce mouvement a rallié avec le MODEF (Mouvement de défense des exploitants familiaux, créé en 1959) environ 25 % des suffrages exprimés. Le syndicalisme agricole classique, dit « unitaire », comprend la FNSEA (Fédération nationale des syndicats d'exploitants agricoles) et le CNJA (Centre national des jeunes agriculteurs).

2. Outre les organes de presse cités dans la note 1, on a consulté principalement : — B. Lambert, *Recueil de textes choisis (1955-1984)*, édité par l'Association Bernard Lambert, 1985.

— *Quelle modernité pour les paysans et les travailleurs du monde ?*, Actes du colloque de septembre 1985, *ibid.*, 1986.

— *Les paysans remettent en cause le productivisme*, ronéo, CNSTP, mars 1982.

— *Pour une politique agricole commune au service des paysans*, *ibid.*, 1983.

3. A. Lipietz, *L'audace ou l'enlisement*, Sur les politiques économiques de la gauche, La Découverte, 1985, chap. 1, 2 et 3.

4. Cette critique se développe autour d'une interrogation centrale : « comment se fait-il que depuis les années cinquante ... la mécanisation, l'industrialisation de la production qui ont condamné des centaines de milliers d'agriculteurs à la disparition économique n'aient pas provoqué de prise de conscience collective ? », *Les paysans remettent en cause le productivisme*, doc. cit., p. 1.

5. « Travailleurs paysans et solidarités paysannes internationales », document CNSTP, avril 1985.

6. Intervention d'un agriculteur au colloque *Quelle modernité pour les travailleurs et les paysans du monde ?*, op. cit.

7. B. Lambert, *Les paysans dans la lutte des classes*, Seuil, 1970. *Ibid.*, « Relations

contractuelles, droits syndicaux, mutualisme, coopération », *Nouvelles campagnes*, n° 30, septembre 1984.

8. Actes du Colloque de l'Association B. Lambert, *op. cit.*, en particulier, l'intervention du « groupe de recherches théoriques populaires de Nantes », pp. 70-73, et différentes interventions dans le carrefour intitulé « Les exclus et les luttes », pp. 139-176.

9. M. Agulhon, *La République au village (Les populations du Var de la Révolution à la II^e République)*, Plon, 1970, p. 30.

10. P. Simoni, « Typologie d'un intermédiaire culturel : Pierre Larousse et le *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* », *Les intermédiaires culturels*. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale des mentalités et des cultures, 1978. Publications de l'université de Provence, 1982.

11. *Ibid.*

DE LA MUSIQUE AVANT TOUTE CHOSE

Remarques sur le raï

Hocine BENKHEIRA

Une innovation culturelle

Les genres musicaux sont nombreux en Algérie. Très grossièrement, un genre — on peut dire, aussi, une école — correspond à une aire géographique plus ou moins étendue. La musique a ainsi toujours un caractère *régional*.

Au lendemain de l'indépendance, se développe l'idée d'une « musique classique algérienne ». Il serait intéressant de faire l'histoire d'une telle idée, mais on retiendra pour le moment que parmi ses promoteurs se trouvent aussi bien des intellectuels nationalistes, qui vont occuper des postes de responsabilité dans le domaine culturel, qu'un dirigeant communiste comme Bachir Hadj-Ali, qui est l'auteur d'un opuscule sur la question.

La « musique classique algérienne » est définie comme correspondant au genre « andalou » (*andalous*, en arabe algérien). On y inclut à des degrés divers les genres qui en sont dérivés, comme le *hawzî*, le *malouf* et même le *cha'bî*. A l'intérieur de ce cadre, les autres genres ont à peine droit de cité. Mais cela est loin de signifier leur disparition. Car les genres élevés au rang de musique *nationale*, malgré l'appui que leur apporte le pouvoir central, ne se développent guère en dehors de leurs régions d'origine.

Au début des années soixante-dix, le lecteur-cassettes se répand ; il devient un appareil très populaire et supprime le poste-radio. En même

temps, le *raï* est en train de naître. Son lieu de naissance, ce sont les dancings, les cabarets, les bars, mais aussi les mariages. Il bénéficie de la popularisation du lecteur-cassettes.

Mais pourquoi parler d'innovation culturelle à propos du *raï* ? Sans chercher à discuter ici le concept même d'innovation, on retiendra pour le moment le fait que le *raï* est une création à l'intérieur d'une tradition, qui est loin d'être seulement musicale. Si on se limite à cet aspect de la question, il est facile de mettre en valeur la « pauvreté » culturelle du *raï* : les textes sont très souvent plats, la musique à peine élaborée, etc.

On y reviendra, c'est là que les adversaires du genre puissent leurs critiques. Pauvre ou pas, vulgaire ou non, le *raï* est une réaction interne à la société algérienne, peut-être faudrait-il dire de la société locale oranaise. Même si les musiciens se servent essentiellement d'instruments occidentaux (guitare électrique, synthétiseur, accordéon, trompette, batterie, etc.), ils jouent leur propre musique et non du rock. Il n'est pas inutile d'ajouter que l'Etat a, dans un premier temps, tout fait pour contenir le développement de ce genre nouveau. Jusqu'à récemment, la radio et la télévision l'ignoraient. Le *raï* est donc une innovation qui ne doit rien à l'Etat, c'est une création *autonome* de certains groupes urbains.

On le devine, l'innovation dans un tel domaine est loin de se limiter au seul aspect proprement musical. Il y va du mode même d'expression et de consommation de la musique. Le *raï* est l'un des rares genres où l'auditeur ne peut rester passif et est le plus souvent également danseur. A l'inverse de la tradition, la danse est généralement mixte.

S'en tenir à ses origines

Certainement, toute la force du nationalisme centralisateur provient de la manipulation subtile de ce thème. Protéger « la personnalité algérienne » contre l'Autre, contre l'altération s'entend. Mais alors il est obligé de recourir à la *fiction* : la culture officielle, celle que promeut le pouvoir central, est présentée comme culture nationale. On peut dire que le *raï* s'infiltre par la faille qui s'ouvre ainsi.

Les origines ne peuvent être que régionales et locales. Nous l'avons déjà dit, le sol natal, pour le *raï*, c'est ce qu'on appelle Oranie, vieille dénomination coloniale, désignant toute la région comprise entre Chlef (ex : El Asnam) et la frontière avec le Maroc, et s'étendant vers le sud jusqu'à Al-Bayadh, Aïn Sefra et même Béchar. Il faut reconnaître que si l'on exclut certaines zones, notamment Tlemcen et sa région (avec Nédroma, Ghazaouet), on rencontre une relative unité linguistique. C'est peut-être cela l'essentiel : qui dit origines, pense langue. Et il ne s'agit pas de n'importe quelle langue, surtout pas la langue dite « nationale », la langue officielle, qui ne doit pas être confondue, soit dit en passant, avec la langue du Coran. La langue du *raï* c'est, bien sûr, la langue maternelle,

une langue qu'on ne peut qu'affadir en la rendant par écrit. C'est une langue purement *orale*. Il y a donc plusieurs niveaux de différenciation : la langue maternelle par rapport à la langue « nationale », l'oral par rapport à l'écrit, mais aussi le vulgaire par rapport au raffiné. La langue du *raï* s'oppose à celle du *cha'bî*, par exemple.

C'est une langue inscrite dans un espace régional. Ce qui la spécifie, c'est un *accent*, des intonations également. Ces différentes marques constituent autant de traits d'identification et de reconnaissance de la communauté locale. Ce sont des emblèmes pour elle.

On peut, sans exagération, voir dans le *raï* la manifestation d'une culture tenue en marge, voire combattue par les thuriféraires du nationalisme centralisateur, les apôtres du rationalisme et du productivisme, qu'ils tiennent un discours religieux comme les idéologues de l'*islâh* — Ibn Bâdîs et ses compagnons —, ou qu'ils tiennent un discours laïque, comme les marxistes qui hantent les ministères, les entreprises d'Etat, l'Université et les media. Cette culture qui fait retour, c'est celle de la *wa'da*, une culture où la danse n'est pas frappée d'interdit. On y reviendra car c'est de religion qu'il s'agit.

Mais dans le *raï* pointe également la fierté régionale d'une région peu liée à Alger et au pouvoir central, qui se considère même comme exclue des profits que procure la manne étatique. D'où peut-être l'absence de référence directe à la politique. Le *raï* ne pratique ni la louange ni la contestation des détenteurs du pouvoir ; il les ignore. Il pratique de manière exclusive l'indifférence en matière politique.

Pour bien faire apparaître le « régionalisme » sous-jacent au *raï*, il n'est pas sans intérêt de rapporter l'anecdote suivante. Durant le festival de *raï*, tenu à Oran en août dernier, seule une formation n'était pas originaire de l'Oranie, mais venait de Bougie. Elle fut abondamment chahutée et huée par le public qui ne se calma que quand elle quitta la scène. Ce n'était pas cette formation en tant que telle qui était contestée par le public, mais sa référence régionale. D'autant que dans la conscience des habitants de l'Oranie, il y a un lien privilégié entre le pouvoir central et la Kabylie. Est symptomatique, d'ailleurs le fait que la police militaire soit intervenue pour faire cesser le chahut, et permettre au groupe kabyle de poursuivre son tour de chant, mais en vain.

On peut ainsi prendre la mesure du caractère *minoritaire* de la langue soi-disant dominante. Du même coup sont mises à bas les dichotomies simplistes.

Une musique à danser

Les planificateurs algériens, soucieux de tout programmer, n'ont pas retenu la danse ; ils lui préfèrent le sport. Un peuple développé ne danse pas, il développe sa musculature et son endurance physique. Mais il est vrai qu'on a créé un ballet « national » : la danse doit rester un spectacle. Mais il faut au préalable l'assainir. De quoi ? nous allons y revenir.

Ce que l'Etat promeut également, c'est, à l'instar des autres Etats socialistes, les vastes « mouvements d'ensemble » qui font se mouvoir des foules innombrables comme s'il s'agissait d'une seule personne.

La danse est à l'entendre comme une suite de gestes obscènes. De ce point de vue, l'Etat national se fait l'héritier des légistes de l'islam médiéval. Ils rapportaient toujours la musique et la danse à Satan, et les associaient à la sexualité. D'où leur lutte contre la pratique du *samâ'* dans les confréries soufies. Les réformateurs algériens ont maintenu cette attitude en l'exagérant même. Ce contre quoi ils s'élevaient est l'introduction de la fête dans la cérémonie religieuse. Or c'est cela même qui caractérise l'islam confrérique.

C'est cela même qui fait retour avec le *raï*. Ainsi le chanteur le plus célèbre (Chab Khaled) débute son tour de chant avec une chanson sur le Prophète. Mais après viennent des chansons sur l'alcool, les femmes et le reste. Le public ne voit là aucun blasphème. Voire même, la chanson sur le Prophète fait danser autant que les autres. Ce qui est, du point de vue des docteurs de la Loi, une impiété. Car, ce qui domine dans la danse, c'est la passion.

Cela donne une idée de la manière dont le peuple vit sa religion ; on est loin des témoignages délirants sur le « fanatisme ». Plutôt que de se polariser sur les mosquées, l'ethnologie religieuse des sociétés musulmanes, notamment au Maghreb, devrait accorder plus d'intérêt aux fêtes, en particulier aux mariages.

La fête, on devrait dire le festin, est un élément central de la religiosité populaire. On l'appelle *wa'da*, ce qui renvoie à une promesse de don, ou *zerda*, terme proche de l'idée d'abondance. On peut dire que, dans ce sens, la fête implique quatre éléments : le don, la nourriture, la communauté et, enfin, la musique et la danse.

Dans le festival d'Oran, les agents de police étaient aux aguets et tentaient constamment d'empêcher les gens de danser. Ils ont fini par être débordés. Ils intervenaient, très certainement, de leur propre chef parce qu'ils étaient choqués par ce qu'ils considéraient comme un exhibitionnisme déshonorant, pour la nation cela va sans dire. Ils se donnent aussi pour les défenseurs de l'honneur national. Mais les jeunes ne pouvaient rester sagement assis, et applaudir est insuffisant.

L'Etat et le raï

Récemment, on pouvait lire, dans un tract « berbériste » diffusé à Paris, que le *raï* était une musique promue par le parti du FLN. Ce n'était pas explicitement dit, mais sous-entendu. Les rédacteurs faisaient référence au récent passage à Paris des principales vedettes du *raï*, d'abord durant le festival de Bobigny, et ensuite durant « la semaine culturelle de l'Algérie ». Or c'est seulement à cette dernière manifestation que les autorités algériennes ont été associées. Les « berbéristes » ont tout mélangé, en s'attaquant en même temps à la presse parisienne qui a

consacré quelques pages au *raï* (notamment *Libération* et *le Nouvel Observateur*), pour pouvoir présenter la chanson kabyle comme la seule qui soit pure de tout lien avec le pouvoir et, par conséquent, la seule digne d'être présentée au public parisien. Il serait intéressant d'analyser de manière détaillée cette position, mais notre objet n'est pas la discussion des formes que prend la résistance face au *raï*. Néanmoins le tract « berbériste » pointe un fait réel : depuis au moins juillet 1985, une partie de la bureaucratie, centrale et locale, est favorable à une promotion étatique du *raï*. Cela veut-il dire qu'il est en passe de devenir la musique officielle de l'Etat national ?

Admettons que les résistances au *raï* disparaissent du sein de la bureaucratie et de l'intelligentsia — ce qui n'est pas certain. Il restera toujours l'opposition des groupes régionaux. Le *raï* c'est la résurrection d'une culture mise à l'écart par la politique et la modernisation. Il interpelle les individus dans leur inscription régionale. Même s'il est perçu par tout le monde comme la musique même de la fête et de la jouissance, il ne peut transcender sa nature locale et communautaire.

Il faut ajouter que le pouvoir central s'y intéresse dans la mesure où il y voit un antidote à l'islamisme. Cela met directement en question la nature même du *raï*, comme innovation culturelle autonome. Un *raï* aux mains de l'Etat serait comparable à un rock géré par l'Eglise romaine.

Même si cela est peu probable dans un proche avenir, il n'empêche que le *raï* constitue une arme déterminante contre l'islamisme, un véritable exorcisme pour chasser les démons. L'exemple égyptien est là, on ne peut l'ignorer.

Le développement et le succès du *raï* sont les signes d'une occidentalisation *de l'intérieur*, assumée et recherchée, et non imposée de l'extérieur. Cette occidentalisation — ou modernisation — se fait sur la base de la tradition culturelle et religieuse locale. La référence aux origines n'est pas gommée, bien au contraire elle est exaltée. Cela augure-t-il d'un mouvement de transformations opposé à celui prôné par les élites, occidentalophiles ou islamistes ?

LES DROITS DE L'HOMME LE TRANSNATIONAL ET LA QUESTION DES FEMMES

Christine FAURÉ

« La question des femmes » touche à un des archaïsmes de notre société. Si l'on considère la place des femmes dans les institutions politiques, on peut dire que la condition féminine dans les pays démocratiques est infranationale, en deçà de la réalité des Etats-nations malgré l'obtention du droit de vote et que dans ce domaine toutes les avancées se situent dans une perspective d'intégration ou d'assimilation de ce groupe qui fonctionne symboliquement comme une minorité. Les mouvements de femmes, formés dans les pays industriels pendant la décennie 1970-1980, ont pu faire croire à la transnationalisation de valeurs politiques, hors de tout contexte national. Pourtant leurs actions se sont inscrites au creux des insuffisances législatives des pays concernés en dépit du caractère « mondial » de l'oppression exercée.

Pour les opposer ou les rapprocher comme forme de domination, patriarcat et capitalisme sont fréquemment comparés. De manière abusive semble-t-il. L'allégeance persistante, parfois modernisée, du sexe féminin à l'intérêt familial identifié à l'intérêt de ses membres masculins, obéit à des logiques parcellaires, manque de représentation générale. Même les phénomènes d'exclusion politique, facilement mesurables, donnent lieu à peu de systématisation. Cependant puisqu'il y a exigence grandissante pour les sociétés contemporaines à rationaliser toutes les dimensions de l'existence, la codification des mœurs soulève dans ce domaine inévitablement des difficultés d'interprétation à la manière des religions.

A l'inverse « le système monde en développement » qu'est le capitalisme met en place une maîtrise économique qui passe par celle du sens social, où « la totalité constituée est plus que la somme de ses composantes ¹ ».

Dans cette perspective, conclure à la transnationalité des mouvements de femmes revient à utiliser une symétrie de raisonnement avec l'histoire du mouvement ouvrier censé dépasser les conditions de son exploitation économique par l'organisation d'une force qui transcende les intérêts nationaux. L'internationalisme prolétarien, rappelons-le, ne se voulait pas inter-étatique, même si dans la pratique il s'identifia à la politique de l'Union Soviétique à l'égard des Etats capitalistes ; il supposait l'unanimité idéologique d'hommes que réunissaient des conditions de travail similaires.

C'est aussi adhérer à l'idée que les exclus des bénéfices de la collectivité trouvent dans la prise en charge de cette exclusion matière à dépasser, à subvertir l'ensemble du système. Les démentis historiques sur ce point sont trop nombreux pour qu'il soit possible dans ce cadre d'y faire appel. Citons deux exemples touchant aux mécanismes régulateurs des Etats-nations : le suffrage universel. L'institution du suffrage universel masculin en France en 1848 intégra dans la représentation nationale les ouvriers au côté des patrons contre toutes les femmes quelles qu'elles soient. Cette reconnaissance fut la neutralisation d'une classe dont la capacité révolutionnaire devenait menaçante pour l'unité nationale et qui le fut plus tard à l'occasion d'une guerre étrangère (la Commune de Paris). En 1968 le suffrage universel fonctionna d'une manière identique, comme agent stabilisateur d'un appareil d'Etat sérieusement ébranlé par une parole politique rebelle émanant de nombreux pôles de la société (écoles, bureaux, usines). Ce processus de légitimation du pouvoir d'Etat qu'est le suffrage universel est décrit par Philippe Braud de manière probante : « L'ensemble des pouvoirs au sens organisationnel... qui jouent dans la société civile le rôle majeur de répression ² ».

En fait, si au plan politique il y a mondialisation d'un système de valeurs, c'est, indépendamment d'un mouvement social, dans le champ de l'universalisation de la doctrine des Droits de l'homme. L'invocation « aux Droits de l'homme » se multiplie à travers les grandes composantes de la vie internationale : diplomatie, action de l'ONU, associations humanitaires. Est-ce là un simple effet d'une domination économique qui se prolongerait sur le plan politique à travers l'exportation de modèles de vie comme d'une marchandise ? Est-ce là la stratégie concertée des Etats du centre en direction des Etats de la périphérie ?

La question de la propagation des Droits de l'homme comporte son volet d'analyse endogène. Les avatars des Droits de l'homme, au pays des Droits de l'homme, notamment à l'égard des femmes, permettent d'introduire dans la compréhension de cette représentation collective un élément différentiel, analyseur de l'ensemble du système et de ses évolutions. Les Droits de l'homme ne naquirent pas comme Minerve, achevés, prêts à la guerre, à la conquête. L'histoire de deux siècles

en modifia les contours et le sens. L'élargissement de leur cercle d'influence implique de nouvelles inflexions, et ce n'est qu'au prix d'une reconnaissance anthropologique de la diversité, que la démonstration de l'égalité des personnes peut être concluante³.

Le devenir mondial des Droits de l'homme suppose de dissocier la question de l'occidentalisation des cultures, posée à travers le constat d'un retard technologique, de la circulation d'une représentation certes née en Occident. Cette représentation n'est pas fixe, elle se déterritorialise à travers des usages multiples et fonde les conditions d'un mode d'adhésion collectif à la forme politique d'Etat-nation pour des sociétés qui en semblent dépourvues.

Les Droits de l'homme, guerre à l'Est

Les Droits de l'homme jouissent d'un regain de confiance intellectuelle qui fut largement commenté⁴.

Cet humanisme, à fondement personnaliste, dont il faut souligner la simplicité philosophique, allait-il succéder auprès des intelligentsias occidentales, à l'expression d'une solidarité aussi vieille que la révolution russe, qui malgré Budapest, Prague, Kaboul, s'évertuait à défendre, avec une conviction déclinante il est vrai, des sociétés censées répondre aux besoins essentiels de leurs peuples en matière de travail, éducation, santé ?

L'existence à l'Est de mouvements contestataires redistribue les cartes au plan philosophique et politique.

Que ce soit en termes de projet personnel autour de quelques grands intellectuels comme en Union Soviétique, ou de droit syndical qui emporte l'adhésion massive de la population comme en témoignent les événements polonais, l'idée majeure de cette dissidence est d'avoir trouvé dans les « Droits de l'homme » l'instrument lui permettant de résister à l'emprise d'une collectivité privée de toute possibilité de choix. La révolte, dernière née⁵ de ces quelques féministes soviétiques en quête d'une intériorité spécifique et slavophile, s'inscrit dans le cadre de ce refus général, avec cependant la particularité de s'en prendre directement à une des valeurs fondamentales de la lutte des femmes en Occident, l'égalité des sexes. Elles rejoignent ainsi la critique des libéraux⁶ qui avaient, dès le XVIII^e siècle, pressenti les effets pervers d'une société égalitaire.

Du point de vue des relations internationales, l'existence de cette dissidence permit aux pays occidentaux d'engager un nouveau type d'échange Est-Ouest : « La défense des Droits de l'homme » en contrepartie d'avantages politiques et militaires. C'est ainsi que les accords d'Helsinki (1975) issus d'une conférence diplomatique consacrée aux problèmes de sécurité, et non comme on le croit souvent d'une organisation internationale, réunirent trente-trois pays européens et deux pays américains, autour du « respect des Droits de l'homme et des libertés fondamentales sans distinction de race et de sexe » !

« Marché de dupe pour l'Occident, puisqu'ayant empoché les bénéfices... qu'elle en escomptait, l'URSS n'a fait aucune concession en matière de libéralisation des échanges culturels [mentionnés sous le nom de troisième corbeille], mais encore a accru la répression des hommes et des femmes et des groupes qui demandaient la mise en œuvre des dispositions contenues dans l'acte final ⁷. »

La décision de l'OTAN d'installer en Europe des missiles de moyenne portée, l'entrée en guerre des Soviétiques en Afghanistan ⁸ fin 1979, précipitèrent la détérioration des relations Est-Ouest, jusqu'à ce qu'il ne reste rien de l'initiative initiale encouragée par l'administration Carter. L'épisode des accords d'Helsinki marque au plan des représentations un détournement, une dénaturation d'importance : les libertés publiques, droit de réunion, d'information... deviennent « argument polémique » ⁹.

Droits de l'homme et élimination des discriminations qui frappent la condition des femmes

Nous le savons, la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 proclame « tous les êtres humains libres et égaux, en dignité et en droits ». Fruit d'une synthèse entre diverses techniques constitutionnelles nationales et d'un compromis maintes fois commenté ¹⁰ entre tradition libérale et tradition des Etats socialistes, cette proclamation énonce des libertés publiques, des droits économiques, sociaux et culturels. Elle n'est pas contraignante d'un point de vue juridique. Par contre l'œuvre conventionnelle qui soutient l'action normative de l'ONU est juridiquement obligatoire pour les Etats, encore qu'il ne faille pas surestimer la portée concrète de cette contrainte en l'absence d'une réglementation internationale des Droits ¹¹.

Concernant la condition féminine, les premières conventions touchèrent des droits particuliers ¹². Cette convention proclame l'égalité des sexes en matière d'élection, droit de vote, ou éligibilité, ainsi que l'égalité d'accès à toutes les fonctions publiques.

Après un long travail préparatoire ¹³, une convention à caractère universel sur « l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ¹⁴ » traduit la volonté de l'assemblée générale d'homogénéiser les catégories qui rendent compte des situations féminines pour se garantir d'un émiettement législatif, incompatible avec la formulation des Droits de l'homme et préjudiciable à son extension. Quarante-deux pays en 1986 se trouvent liés par cette convention. Cependant les réserves faites par certains Etats à la signature opposent à cet effort d'uniformisation la disparité des conditions féminines, notamment dans l'état de mariage. Si juridiquement les conventions ratifiées s'intègrent au droit interne des Etats, le principe de souveraineté nationale contrebalance

cette contrainte en laissant toute latitude pour la mise en œuvre de l'affirmation internationale à laquelle il souscrit.

Le cas égyptien

L'Egypte, qui signa le 18 septembre 1981 cette convention, formule les réserves suivantes à propos de l'article 16, sur les conditions de mariage et les responsabilités familiales.

« Les dispositions de l'article 16... qui ne doivent pas aller à l'encontre des dispositions de la *chari'a* garantissant à l'épouse des droits équivalents à ceux de son conjoint afin d'assurer un juste équilibre entre eux, compte tenu de la valeur sacrée des liens du mariage et des relations familiales qui trouve sa source dans de profondes convictions religieuses qu'on ne saurait transgresser... Les dispositions de la *chari'a* font notamment obligation à l'époux de fournir à son épouse une dot appropriée, de subvenir totalement à ses besoins et de lui verser une allocation en cas de divorce tandis qu'elle conserve la totalité de ses droits sur ses biens sans avoir à les utiliser pour subvenir à ses besoins. C'est pour cette raison que la *chari'a* n'accorde le divorce à la femme que sur décision du tribunal tandis qu'elle n'impose pas cette condition à son époux. »

Ces réserves d'une grande prudence rhétorique traduisent néanmoins un effort d'interprétation des prescriptions de la *chari'a* dans le sens d'une recherche d'équilibres compensatoires entre maris et femmes, et d'une amélioration du sort de l'épouse lors de la dissolution du mariage.

Le décret-loi « Jihane », du nom de l'épouse de l'ancien président Sadate, datant de 1979, avait accordé notamment le droit au divorce à la première épouse, en cas de remariage de son époux, et lui laissait après le divorce la jouissance du domicile conjugal pendant la durée de la garde de ses enfants mineurs ¹⁵.

Sous la pression des groupes intégristes musulmans, ce décret fut abrogé par l'Assemblée législative pour un retour à l'application des lois de 1920 et 1929 fondées sur une stricte application de la *chari'a* qui accorde aux hommes le droit d'avoir quatre épouses légitimes même si ces dernières n'en sont pas informées, ainsi que celui de les répudier. En outre la femme perd partiellement le droit aux indemnités de divorce.

L'exemple égyptien est particulièrement éloquent : ratification de la convention en 1981 sur fond de libéralisation puis brusque retour, au nom de la tradition et de la religion, à la condition antérieure.

Deux pays arabes ratifièrent la convention de l'ONU : l'Egypte et la Tunisie ¹⁶. Cette faible proportion est signe de la résistance que connaît le monde arabe à l'extension des Droits de l'homme. La définition des conditions d'existence de la femme dans la famille apparaît comme le

point focal d'une représentation de l'identité nationale comme si l'effacement de la personnalité féminine en son sein garantissait la stabilité de la famille, elle-même garante de la stabilité de la société tout entière. De ce point de vue, la rédaction récente du Code de la famille algérien s'inscrit dans une volonté comparable de retour à la loi musulmane : la question de la polygamie, ne serait-ce que par rapport au projet de statut personnel de 1981 ¹⁷, enregistré en 1984, une nouvelle dégradation de la condition de l'épouse. Cependant ce retour à la tradition n'est pas exempt de contradictions.

« Peut-on souhaiter, comme le fait maintenant l'Algérie, limiter, « espacer » les naissances, et en même temps ne laisser aux femmes qu'une seule façon d'exister, à savoir mettre au monde le plus grand nombre » ¹⁸...

...de garçons possible ¹⁹.

L'identification des forces sociales qui rendent possible cette islamisation au plan législatif, dans des pays aussi différents que l'Egypte et l'Algérie, est source d'hypothèses qui font appel à l'ethnographie, la sociologie, l'histoire des mentalités mais aussi à des considérations de macro-politique. Est-ce l'effet d'une carence d'un Etat modernisateur, incapable d'offrir à sa population l'infrastructure souhaitée tel que le suppose G. Kepel ²⁰ dans son analyse sur l'islam en milieu étudiant ? Est-ce comme le pense Hélène Vendeveld pour l'Algérie un souci d'harmoniser la législation à des mœurs patriarcales vivaces en bien des milieux, y compris dans l'émigration ? Est-ce pour répondre à des enjeux qui dépassent le cadre local des groupes de pression, la constitution d'un modèle culturel opératoire dans le contexte des relations inter-arabes ²¹ et qui s'imposeront aux Etats à plus ou moins court terme ?

La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme ²²

La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme témoigne d'une tentative intellectuelle parmi d'autres — elle n'émane d'aucune organisation internationale — en faveur d'un renouvellement contemporain de l'islam sunnite. Elle a pour seul mérite de mettre à plat dans un rapport de concurrence immédiate, les composantes de ce phénomène d'identité relatif aux pays arabes qui postule la nécessité d'une articulation repensée entre patrimoine, fidélité à soi et modernité. Il ne s'agit pas bien sûr d'une déclaration à valeur juridique mais de l'affirmation d'un droit naturel inaliénable dont la communauté est dépositaire mais dont l'individu ne peut être l'artisan. L'institutionnalisation d'un islam de morale individuelle que la plupart des pays arabes avaient choisie depuis l'indépendance, pour la paix des gouvernements, apparaît irrecevable. Par contre, l'idée d'un droit à la sécurité sociale incombant aux ressources de la communauté semble acceptable, abstraction faite bien sûr de la

faiblesse des infrastructures collectives des régions concernées. Les rapports économiques²³ sont réinterprétés à partir de l'exigence communautaire : condamnation des grands monopoles qui déséquilibrent la répartition des richesses dans la communauté, mais également condamnation de tout ce qui trouble la transparence de la transaction commerciale « l'emploi de mesures coercitives et de publicités mensongères ». Par cette volonté totalisante d'endogamie, c'est-à-dire de trouver dans les événements de sa seule histoire les forces de renouvellement et d'adaptation nécessaires aux besoins contemporains, à sa forte progression démographique, à son urbanisation, mais néanmoins contrainte de se justifier par rapport au cadre de pensée de l'Occident, cette déclaration résonne des échecs politiques, économiques, culturels de l'Etat, imitateur de l'Occident. La valorisation communautaire, exclusive de toute titularisation individuelle de droit légitime l'effacement de la personnalité juridique de la femme. Cependant des sociétés urbaines, la petite communauté dans les pays arabes n'étant plus la mesure de toutes choses sujettes à des tensions qui affectent les rôles familiaux et les relations entre les sexes²⁴, peuvent-elles s'accommoder longtemps d'une telle simplification idéologique ? En retrait par rapport aux sociétés qu'elles prétendent légiférer, ces codifications ont-elles pour fonction de pondérer l'accélération des transformations touchant aux modes de vie ? Si tel était le cas, la représentation de la résistance à la problématique des Droits de l'homme que s'ingénient à brandir un grand nombre de pays arabes se trouverait profondément modifiée.

*La fin des Droits de l'homme et le déclin de l'Etat-nation en Europe*²⁵

Paradoxalement, la philosophe Hannah Arendt voyait en Europe les conditions d'un déclin conjoint du système européen de l'Etat-nation et de sa conception des Droits de l'homme. Paradoxalement puisque somme toute c'est en Europe que nous trouvons un des efforts les plus effectifs dans la société internationale en matière des Droits de l'homme²⁶. Que signifiait Hannah Arendt ?

La Première Guerre mondiale avait provoqué l'éclatement des grands empires austro-hongrois, russe, allemand, turc, et du même coup avait libéré les minorités nationales qui leur étaient assujetties. Les droits de ces minorités furent placés sous la protection internationale de la Société des nations dont la délicate mission fut hérissée de difficultés mortelles : ménager les Etats d'accueil, s'assurer de la loyauté des minorités... En fait malgré la reconnaissance des droits « des minorités de race, de langue et de religion », l'assimilation apparaissait comme la seule finalité possible sous peine de rompre l'homogénéité nationale :

« Les traités sur les minorités disaient textuellement ce qui jusque-là n'était resté qu'implicite dans le système de fonctionnement des Etats-nations, à savoir que seuls les nationaux

pouvaient être des citoyens, que seuls les gens d'une même origine nationale pouvaient bénéficier de l'entière protection des institutions légales ²⁷. »

Quel que soit le degré de fiabilité historique dans cette analyse de notre auteur, qui fut elle-même apatride, rappelons-le, son mérite essentiel est d'avoir formulé à partir de réalités contemporaines « ces flots de personnes sans Etat, indéportables parce qu'il n'était aucun pays où ils puissent bénéficier du droit à la résidence », un des paradoxes constitutifs des démocraties modernes ²⁸ : l'affirmation d'indépendance des Droits de l'homme face au pouvoir d'Etat. Cette universalité de principe ne résista guère au surgissement de ces peuples « sans Etat ». Pour eux, la perte des droits nationaux signifie celle des droits humains. La doctrine des Droits de l'homme issue de 1789 nourrit une solidarité coupable avec l'idée de souveraineté du peuple qui garantit la stabilité des structures étatiques. Ainsi ces réfugiés et apatrides apprirent à leurs dépens la permanence de la trinité : peuple, Etat, territoire.

Doctrine libérale, conception sociale et la question des femmes

La doctrine des Droits de l'homme a été conçue dans sa phase initiale comme limitation au pouvoir d'Etat. Au sortir de la monarchie absolutiste, les constitutions modernes ont défini les droits fondamentaux de la personne humaine en limitant les fonctions du pouvoir public à son minimum. Si l'individu des deux sexes était le titulaire naturel de ces droits, comment expliquer que l'exclusion politique des femmes et leur réintégration tardive dans le fonctionnement des institutions ne souleva qu'indifférence chez les gouvernants. La collusion pratique dénoncée par Hannah Arendt entre droits de l'homme et souveraineté nationale renvoie à une hiérarchie sociale déterminée, et non pas à l'individu libre de toute contrainte primordiale. L'invocation d'un droit naturel, antérieur à la formation de l'Etat, ne fut pas d'un grand secours pour les femmes. Il ne permettait pas d'opérer la mise à distance indispensable à la critique des conventions discriminatoires, puisqu'il faisait état sur la question de la différence des sexes d'une relation de dépendance naturelle des femmes aux hommes, alimentée mythiquement par l'histoire religieuse ²⁹. Le droit positif dans l'établissement des garanties institutionnelles entérina sans sourciller l'exclusion des femmes de la vie publique.

Des évolutions récentes en matière de droits de l'homme sont importantes à noter : le contrôle de la constitutionnalité des lois et de la légalité des règlements qui fut mis en place en France en 1971. Le système reste cependant inaccessible à l'individu. Est-ce pour autant que l'on va remédier aux traitements inégalitaires dont les femmes sont l'objet, dans les institutions notamment ? Il semble que non si l'on considère le rejet pour inconstitutionnalité d'un quota limitant à 75 % la proportion de candidats du même sexe sur une liste ³⁰.

Depuis la Révolution française, la représentation de l'humanité que propose les Droits de l'homme ne renvoie pas à l'individu mais à un peuple doté d'un ensemble de valeurs. Parmi ces valeurs : la soumission politique des femmes aux hommes et la relégation à l'espace domestique.

L'avènement de l'Etat-providence ne modifia pas fondamentalement les données du problème. La formulation des droits sociaux se borna à étendre les droits et les devoirs du citoyen à des domaines jusqu'alors du ressort du privé, droit au travail, droit aux soins, au logement. Il fallut pour vaincre cet attachement au principe de la souveraineté, l'action d'une organisation internationale. Le Bureau International du Travail (BIT) s'emploie à assurer aux travailleurs migrants des droits identiques à ceux des nationaux³¹ ; ou encore à toute femme, quelle que soit sa nationalité, la protection de la maternité³². Mais l'Etat-providence n'offre pas pour autant de meilleur cadre conceptuel que la doctrine libérale pour instituer l'égalité entre les sexes.

Les systèmes européens de sécurité sociale font état de notables différences dans l'articulation des régimes professionnels et matrimoniaux. La nécessité s'est faite sentir au plan de la communauté européenne de recenser des formes de discrimination « indirectes » dont les femmes sont l'objet pour une éventuelle réforme. En France notamment, la femme mariée non professionnalisée dépend du régime de sécurité sociale de son époux.

Vers de nouveaux droits

On est alors en droit de se demander s'il n'est pas souhaitable d'abandonner le cadre juridique « des Droits de l'homme » qui au nom de l'universalité perpétue des pratiques exclusives. L'action de l'ONU glisse insensiblement vers cette option tout en maintenant la rhétorique d'usage. Les « nouveaux droits »³³ sont des besoins. Aux dires des juristes, ils témoignent d'un relâchement de la solidarité entre le Droit et les Droits de l'homme³⁴. Les titulaires sont flous, ils ne sont opposables à aucune instance précise. Ils sont l'expression d'une norme idéale de développement en matière d'éducation, santé,... des vœux pieux dépourvus d'effectivité sociale.

Par diverses approches, droits des minorités, place des femmes dans la doctrine libérale et dans la conception sociale de l'Etat-providence, nous savons que l'individu titulaire des droits, garant de son universalité, est une fiction ; que ces droits sont l'attribut spécifique d'une des composantes de l'ensemble national. Processus émancipateur mais aussi exclusif de tous les autres : femmes, minorités, « seule la souveraineté émancipée du peuple, de leur propre peuple semblait être capable de mettre les hommes à l'abri »³⁵, écrivait Hannah Arendt, soulignant l'équivoque de l'idée d'émancipation nationale. Comme si la souveraineté d'un peuple se constituait contre tous les autres et incluait des poches de sous-humanité.

Le moment révolutionnaire peut instaurer la personne dans sa capacité de citoyen c'est-à-dire à la fois participant à l'autorité souveraine et sujet volontairement soumis à la loi. Cependant la réciprocité contractuelle se trouve verrouillée dans les pays démocratiques, en dépit de la séparation des pouvoirs, par des institutions d'Etat toujours plus compactes dans leurs intérêts et leurs stratégies à l'égard de la société civile, sans aller toutefois jusqu'à l'absorption comme dans les régimes totalitaires. L'exclusion publique dont les femmes furent l'objet, par prévention de la part de la classe politique, mit en évidence ce phénomène de massification idéologique. La spirale du circuit parlementaire que suivit pendant plus d'un quart de siècle le droit au suffrage des femmes témoigne, s'il en était encore besoin, de la force d'une représentation collective qui affecte le jeu institutionnel et l'universalité qu'il professe. En ce sens on peut parler d'aliénation de la souveraineté nationale bien que l'on réserve cette appellation d'ordinaire à la confiscation de la souveraineté par un seul ou par une assemblée restreinte. Car elle perturbe gravement la continuité du lien civil et politique censé assurer l'harmonie entre société et pouvoir, nation et Etat.

Les nouveaux droits, en dénaturant les catégories juridiques traditionnelles, définissent de nouveaux ensembles, par exemple le rapport de l'homme à son environnement. Le couple habitat naturel/écologie mondiale qui se distingue et résiste à un ordre économique et technologique définit-il un nouvel ordre public « transnational » où l'environnement est une des conditions de la dignité humaine ? Ce droit à l'environnement introduit dans la vie des femmes africaines notamment marquées par la corvée de l'eau et la quête du combustible une dimension politique nettement ressentie ³⁶.

Contribueront-ils à l'élaboration d'une vie civile dans des sociétés dont les Etats sont de formation exogène ? Disons que dans un premier temps ils désamorcent les termes d'une opposition entre valeurs occidentales et tenants de la tradition pour faire place à une situation de consensus.

Prenons l'exemple des pratiques de mutilations sexuelles féminines qui polarise le débat de par son ampleur : soixante-quinze millions de femmes et d'enfants excisées sur le continent africain ³⁷.

Ces pratiques furent parfois l'objet de condamnations par les missionnaires et les gouvernements coloniaux (Soudan 1946) mais aussi par les Etats indépendants (Egypte 1959). Au plan des principes, elles tombent sous le coup de l'article 5 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, « sur les traitements cruels, inhumains ou dégradants ». Ces condamnations quelles que furent leurs sources d'inspiration, méconnaissent l'univers symbolique qui est attaché à ces pratiques et trop rares furent les anthropologues ³⁸ qui tentèrent de faire le point sur ce chapitre. Elles levèrent des résistances chez les populations concernées, mais aussi alimentèrent l'idée auprès des gouvernements d'une identité culturelle à préserver de toute forme d'ingérence étrangère.

Sous l'influence de divers facteurs dont l'urbanisation, on constate une déstabilisation³⁹ de la fonction intégratrice de ces pratiques qui ont pour but de consacrer les intéressées dans leurs rôles de femmes : l'abaissement fréquent de l'âge dans une même communauté, la médicalisation de l'opération ont pour effet de vider l'excision et l'infibulation de tout contenu rituel.

L'argument sanitaire semble aujourd'hui tenir tous ces fils ensemble : la condamnation de certains gouvernements (Sénégal, Burkina Faso), l'organisation d'actions locales menées par des femmes médecins en direction des zones rurales sous l'égide de comités nationaux. Ces mesures, ces actions seront-elles pour les femmes d'Afrique l'occasion d'un nouveau lien social, au-delà des formes communautaires ? Il est encore trop tôt pour le dire.

Dans cette perspective, la transnationalisation des représentations politiques reviendrait en bout de course à instituer l'Etat-nation dans des régions du monde où il n'existe pas.

NOTES

1. Conf. Yann Moulier-Boutang, « Du double visage de la catégorie du transnational, jalons pour une utilisation alternative », dans cette livraison.

2. Philippe Braud, *Le suffrage universel contre la démocratie*, Paris, P.U.F., 1980, p. 71.

3. M. Daraki, « Le projet anthropologique, unité et diversité de l'humanité », *Esprit*, sept. 1984.

4. Marcel Gauchet, « Les Droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le débat*, juillet-août 1980.

5. *Femmes et Russie - 1980*, par le collectif de rédaction de l'almanach, Paris, Ed. des Femmes, 1980.

6. Pour citer un auteur sensible à la cause des femmes, Condorcet écrivait en 1793 : « Il ne s'agit pas ici de maintenir une trop grande inégalité, il s'agit seulement de tout abandonner à la volonté libre des individus, de seconder, par des institutions sages, la pente de la nature, qui tend à l'égalité, mais qui l'arrête au point où elle deviendrait nuisible », « que toutes les choses de la société n'aient qu'un même intérêt ». *Journal d'instruction sociale*, œuvre complète, Paris, Ed. O'Connor et Arago, 1847 1849, tome XII, p. 650.

7. P. Grémion, « Cultures, échanges, droits, Helsinki et la suite », *Esprit*, juin 1981.

8. K.E. Birnbaum, « Les Droits de l'homme dans les relations Est-Ouest », *Esprit*, juin 1981.

9. R. Draï, « Droits de l'homme et négociations internationales », in *Droits de l'homme, droits des peuples*, P.U.F., 1982.

10. *Ibidem*, J. Rivero, « Les libertés publiques - 1) Les Droits de l'homme », Paris, P.U.F., thèmes, 1981.

11. J. Mourgeon, *Les Droits de l'homme*, Paris, P.U.F., col. Que sais-je ? 1981, p. 80.

12. « Convention sur les droits politiques de la femme » adoptée le 20 décembre 1952. Résolution 640 VII, liant 90 pays.

13. Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes adoptée le 7 novembre 1967 — résolution 2263 XXII. Convention adoptée le 18 décembre 1979.

14. A/résolution/34/180.

15. *Le Matin*, 18 et 19 mai 1985.

16. 20 septembre 1985.
17. Hélène Vandeveld, « Où en est le problème du code de la famille en Algérie », *Maghreb-Machrek*, juillet-août-sept. 1982. « Le code algérien de la famille », *ibidem*, janvier-février-mars 1986.
18. « Le Code algérien de la famille », *ibidem*, *op. cit.*, p. 59.
19. C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes*, Paris, éd. La Découverte, 1985.
20. Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon, les mouvements 'islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, éd. La Découverte, 1984, pp. 138-139.
21. Alain Roussillon, « Les nouveaux fondamentalistes » en colloque authenticité et modernité « Les défis de l'identité dans le monde arabe », *Maghreb-Machrek*, n° 107, janvier-février-mars 1985.
22. Présentation de M.A. Sinaceur, in *Droits de l'homme, droits des peuples*, Paris, P.U.F., 1982.
23. La définition d'une économie musulmane est une thématique classique de la résistance socio-religieuse des pays arabes au mode de production capitaliste. Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.
24. Sur la question des femmes une vingtaine de titres concernant explicitement les effets de l'urbanisation. Claude Liauzu, « Sociétés urbaines et mouvements sociaux », *Maghreb-Machrek*, janvier-février-mars 1986.
25. Nous avons inversé le titre du chapitre V du livre de Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, l'impérialisme*, Paris, éd. Point Fayard, 1982.
26. Grâce à la Convention européenne des droits de l'homme entrée en vigueur en 1953 dont font partie tous les Etats de l'Europe non socialiste. Conf., *Les droits de l'homme*, *op. cit.*, pp. 119-120.
27. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 251.
28. Nous laissons délibérément de côté l'opposition à laquelle elle semblait très attachée entre une conception européenne des Droits de l'homme et une conception américaine plus contractuelle.
29. Christine Fauré, *La démocratie sans les femmes*, Paris, P.U.F., 1985. Le chapitre V « individualisme libéral, droit naturel et égalité des sexes... ».
30. *Le Monde*, 21-22 novembre 1979.
31. Convention des travailleurs migrants, 1949.
32. Convention concernant la protection de la maternité, 1952.
33. Jean Rivero, *ibidem*, *op. cit.*, p. 133. Ou encore : le numéro de la *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* : « les droits de l'homme dans la crise de l'Etat-providence », Bruxelles, 1984 - 13.
34. D. Lochak, « Mutation des droits de l'homme et mutation du droit », in *Actualité des Droits de l'homme dans la crise de l'Etat-providence*, *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Bruxelles, 13.1984.
35. Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 272.
36. *Forum 85* - Nairobi Monday July 15 - 1985 (Journ. du forum de la conférence mondiale de l'ONU).
37. Publication et étude de l'OMS notamment le rapport du séminaire de Khartoum, 10 au 15 février 1979.
38. N. Sindzingre, « Un excès par défaut - excision et représentation de la féminité », *L'Homme*, juillet-décembre 1979.
- L. de Heush, *Les droits de l'homme comme objet de réflexion anthropologique*, SLND.
39. Commission des Droits de l'homme, groupe de travail sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants. Troisième session, 13-17 janvier 1986.

FEMMES, NATURE, PROGRES. COSMOS, SOCIÉTÉ, INDIVIDU, REUNIS DANS L'ORDRE MÉCANISTE

Une idée moderne et ancienne

Martine PAOLI-ELZINGRE

« L'idée de la terre, femelle, de la nature mère nourricière, relie l'histoire des femmes et l'histoire de la nature et de l'environnement. Il est intéressant de réexaminer la formation d'une représentation du monde et en conséquence d'une science qui, en conceptualisant la réalité comme machine, plutôt que comme organisme vivant, a autorisé la domination de la nature et des femmes. Aux XVI^e et XVII^e siècles, lorsque le monde scientifique et économique moderne prit forme, une transformation a forgé les valeurs et les perceptions les plus courantes actuellement ¹. »

L'idée dominante ², issue du positivisme, d'un progrès technique et économique comme progrès total, social, humain repose sur des bases historiques et philosophiques pleines de conséquences pour notre « monde contemporain ». Au cours de mes recherches, j'ai été amenée à m'interroger sur les origines de cette idée ordonnatrice et à constater leurs rapports avec notre présent.

En resituant la naissance de ce cadre idéologique, politique, « moderne », que je signalerai seulement ici, je veux souligner la pertinence d'une analyse qui montre qu'un même sort a été réservé, dans cette

construction qui s'est accomplie dans la révolution scientifique, à la matière, à la nature et aux femmes. L'analyse critique contemporaine qui joint, parce qu'issues d'une même opération sociale et mentale, en un même traitement par une technique et un pouvoir souverains, la nature et les femmes, est en grande partie liée à l'anthropologie, à la philosophie, et à la sociologie féministes plutôt anglo-saxonnes de ces dix à vingt dernières années ; c'est donc à un des textes de ce courant que je me référerai principalement³. J'indiquerai quelques-unes des relations entre l'idée d'une nature, d'une terre puis d'un sexe à dominer et l'idée de la souveraineté de la technologie et de la science.

J'aimerais rappeler ici que le monde qui se pense « moderne » dans la conquête du monde qui n'était pas conquérant, lorsqu'il croit à l'autorité toute puissante du progrès et du changement, porte en lui une immutabilité foncière : une extraordinaire permanence de présupposés qui sont nés dans notre pré-modernité et « modernité », aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles en Europe.

J'évoquerai très brièvement dans ce sens mes propres travaux menés en France à partir d'une enquête sur la pratique de la contraception, auprès d'une population de femmes consultantes des services hospitaliers et des dispensaires, et des pratiques et opinions des soignants : gynécologues, obstétriciens, sages-femmes, conseillères conjugales⁴.

Dans ses travaux, Carolyn Merchant relève ceci :

« Entre 1500 et 1700, le monde occidental a commencé à adopter des traits qui, dans l'opinion dominante actuelle, le font apparaître comme moderne et lié au progrès. Aujourd'hui, l'écologie et le mouvement des femmes ont entamé la contestation des valeurs sur lesquelles cette opinion est basée. Mais on peut réexaminer l'histoire, redécouvrir des valeurs associées au monde pré-moderne qui valent la peine d'être transformées et réintégrées dans notre société présente et de demain⁵. »

Témoigne de cette philosophie de la modernité mon étude sociologique de faits actuels, de situations où l'humain, le corps, la femme, cependant acteurs du « progrès » de la contraception, sont toujours réduits aux moyens techniques qu'ils utilisent par une grande partie de ceux qui administrent et dirigent, et ne sont pas traités comme sujets, comme acteurs.

Ma recherche met en évidence les rapports qui sont en jeu dans les actes de la contraception et dans l'absence de son usage. Pour analyser, dire ce qui se passe, j'ai dû comprendre et retracer les liens qui unissent ou séparent la femme et son corps, la femme et les hommes, les médecins et le corps féminin, la femme et sa famille (parents, grands-parents, frères et sœurs, alliés), le sujet et l'objet dans le processus de connaissance. J'ai montré que les moyens techniques, chimiques ou mécaniques (œstrogènes, « pilule », stérilet et autres) sont, dans leur efficacité ou leur

« échec », totalement tributaires du système social des liens. Or ils sont considérés comme uniques agents, tout puissants, par beaucoup de médecins, donc autosuffisants et capables d'opérer sur le vif même du sujet et du corps, et à sa place. Ces moyens sont confondus avec et dans le changement social ; ils doivent ordonner les mœurs sexuelles, familiales et individuelles, et modifier entièrement les conditions globales et celles de la femme, et ils sont facteurs d'homogénéisation, là où il y a hétérogénéité⁴. Ce mot d'ordre médical et technique, qui rejette la complexité des liens et tout ce qui n'est pas sous le contrôle de la Raison, signifie et entraîne que l'individu, la femme, ses proches, sont ignorés dans leurs relations et ce qui les fonde.

Le corps doit obéir à la machine, comme une machine, alors que mon étude des usages des contraceptifs modernes décrit un phénomène ni simple, ni évident, où l'on voit une personne vivre dans sa position parmi ses proches et toute la société ; il ne s'agit donc pas d'une action mécanique sur un corps mort, délié de toutes relations. Je ne m'étendrais pas davantage sur le contenu de cette recherche, si ce n'est pour donner un exemple typique de cette vision réductrice du fonctionnement des liens sociaux et de la vie : certains médecins considèrent qu'étant donnés les moyens disponibles, les femmes enceintes qui ne veulent pas d'enfants sont des incapables et des débiles car elles n'ont pas « bien » ou pas utilisé les contraceptifs.

Entraînée à analyser la relation de la société au féminin, il m'apparaît utile et éclairant de saisir une dimension historique qui reconduit à une idéologie qui soumet la nature, la matière, les femmes, à certains traitements par les différentes autorités. Ainsi le système idéologique construit depuis le XVI^e siècle est encore si présent que des idées nées à cette époque sont opérantes et dans les mêmes termes que ceux utilisés par le passé : les femmes qui dans l'imaginaire des pouvoirs représentent l'obscur, le désordre, doivent maîtriser leurs désirs, leur nature, mais comme elles sont rusées et dépourvues de raison et de conscience, la machine peut pallier à tout cela. A leur nature n'était pas conférée une vie de sujet, une activité propre.

Ce ne l'est guère plus aujourd'hui. La représentation du désordre et de l'inertie de la nature vouée à la corruption, datant du XVI^e siècle, a entraîné l'idée moderne du pouvoir sans limites sur la nature ; domination, maîtrise, manipulation de la terre, sont devenues les concepts du monde « moderne ». Ils fondent le pouvoir technologique, scientifique, politique, économique, patriarcal.

Selon Carolyn Merchant et Brian Easlea, des raisons économiques (industrialisation et commerce) rendaient socialement nécessaires certaines images, comme l'idée de forces externes, plutôt que propres à la nature ; la philosophie mécaniste fit triompher ce concept en supplantant d'autres concepts, propres à l'organicisme, et en brisant des ambivalences. Ces auteurs précisent en effet que ces deux philosophies n'étaient pas alors séparées radicalement et avaient des principes communs ; une synthèse se produisit entre l'organicisme de la Renaissance et la philo-

sophie mécaniste. Cette dernière s'est appropriée des principes dont elle a tiré une perspective de gestion autoritaire de la nature⁷. C. Merchant ajoute que cette perspective dirigiste est rentrée dans la formation de l'écologie, laissant subsister des tensions entre les deux perspectives sur la nature : la perspective mécaniste et l'union avec la nature sans conquête⁸.

Le changement qui fit passer de la vision organiciste à une cosmologie mécaniste a eu pour corollaire une représentation définitive de la nature comme morte, de la matière et de la terre comme passives et sans droits⁹. Avec le développement de la philosophie expérimentale¹⁰, associé à des principes sociaux hiérarchiques et aux mathématiques, par l'appropriation technologique, la philosophie mécaniste a pu mettre en œuvre l'exploitation et la conquête sans limites de la nature.

Les femmes, assimilées à la nature en raison de leur rôle reproductif et nourricier, furent, comme elle, situées en dessous de la culture ; cette position fut utilisée contre elles¹¹.

A l'époque de la philosophie mécaniste, bien que la chasse aux sorcières eut pris fin ainsi que la croyance aux démons, les femmes sont restées stigmatisées par l'image du désordre, de la violence, de l'inconscience, et par l'accusation de soumission à Satan.

La fin de la chasse aux sorcières a coïncidé aussi avec l'affirmation de cet impératif que les hommes gouvernent les femmes ; ils leur interdirent alors, comme au bas peuple, tout accès à la science rendue académique, et aux hiérarchies des institutions (Eglise, écoles, gouvernement) sous prétexte qu'elles étaient émotives, sensuelles, lubriques et incapables d'aucune étude sérieuse : ce fut l'époque de la révolution scientifique.

« Au XVI^e siècle, un nouvel ordre devait émerger pour reconstruire l'individu, la société, le cosmos¹². »

« La philosophie mécaniste devint l'antidote de la désintégration du cosmos organique ; l'élimination des croyances organicistes et animistes relatives au cosmos signifia la mort de la nature. Il y eut alors réunification du cosmos, de la société et de l'individu, dans les termes d'une nouvelle métaphore : la machine¹³. »

Comme modèle unificateur de la science et de la société, la machine a pénétré et reconstruit la conscience humaine, si totalement qu'aujourd'hui nous remettons à peine en question sa validité. L'auteur rappelle qu'en France, au XVII^e siècle, le développement d'une représentation mécaniste du monde a coïncidé avec la tendance générale à la centralisation du pouvoir et à sa concentration dans les mains des ministres du Roi. La rationalisation de l'administration et celle de l'ordre naturel se produisirent en même temps.

Ce qu'on appelle couramment le monde moderne dont les féministes, les écologistes, les philosophes « post-modernes », l'Ecole de Francfort

font la critique, et qui est dominé par la Raison, l'historicisme, la science, la technologie, fonctionne sur une idée persistante où le pouvoir et le désir de conquête gouvernent la vie, les individus et les populations et les soumettent¹⁴.

Ainsi se perpétue comme norme, sous couvert de progrès et de développement, une représentation de la nature, de la naissance, de la matière, des femmes, de leur corps (et d'un Monde rendu Tierr), comme manipulables à merci. Représentation légitimée par l'image de la machine ; l'activité propre de la nature a été abandonnée à l'animisme. Le schéma mécaniste et physicaliste a supprimé pour longtemps ce qui pouvait faire naître des idées créatrices d'un autre changement, non progressiste, plus lié à l'incertitude, à l'imprévisible¹⁵, aux coopérations. Ces idées pourraient amener des inventions différentes de celles induites par une prétendue efficacité économique et technologique méprisante de ce qui a été mis hors de cette efficacité ; ces innovations permettraient à leur tour d'autres images du changement et du progrès.

Les questions de la paix, de la destruction et de l'épuisement de la nature, la critique des armements et les analyses féministes sur ce sujet font une brèche et tendent à une déprogrammation du monde moderne, là où la menace sur la vie humaine, sur toute vie, est permanente, là où la certitude, la violence, l'ordre et la puissance règnent, de façon quasi absolue.

NOTES

1. Carolyn Merchant, *The death of Nature, Women, Ecology, and the scientific revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980, 348 p., XVII, Introduction.

Ici et dans la suite, citation dans ma traduction. M.P.E.

2. Idée « moderne » et non « post-moderne », où se fait une remise en cause de ces valeurs, de ces principes, du sujet comme centre et de la conquête de l'autre, à travers la philosophie, la philosophie du langage, la philosophie analytique. Cf. les textes de la philosophe Rada Ivekovic, en particulier : « L'Occident masculin et l'Orient féminin » ; « Le temps dans la traduction indienne et la conception post-moderne de l'histoire » ; « La place vide de l'autre dans la pensée post-moderne » ; manuscrits non publiés, Zagreb, 1986, et « Le féminin en philosophie », Colloque CNRS : Femmes, Féminisme Recherche, Toulouse, décembre 1982.

3. D'autres auteurs, non féministes, ont aussi élaboré une critique de la centralité du sujet pensant et masculin, du mythe de la raison, et de la position de puissance sur le monde à conquérir, où la terre et le corps de la femme sont niés, de même que la part de féminin et de sensoriel résidant dans le masculin. Notamment :

— Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, édition serbo-croate, *Muske Fantasije*, GZH, Zagreb, 1983.

— Brian Easlea, *Science et philosophie, une révolution, 1450-1750. La chasse aux sociétés. Descartes, Copernic, Kepler, Paris, Ramsay, 1986.*

— L'Ecole de Francfort, par exemple, Theodor W. Adorno et Horkheimer M., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, (texte original 1944).

4. Martine Paoli-Elzingre, *Travail, consultantes, contraception. Les centres de planification et d'éducation familiale*, ministère de la Santé, Paris, 1982 ; et ma thèse de doctorat en cours : « Le Futur Antérieur », Paris V, Sorbonne, UER Anthropologie.

5. C. Merchant, *op. cit.*, note 1, XIX, Introduction. Elle fait allusion par exemple à certaines valeurs en cours dans la magie naturelle, la philosophie naturelle, le Vitalisme, la magie hermétique, qu'elle rassemble sous le terme « Organicisme », et où l'on trouve par exemple les principes suivants : union avec la nature mais non manipulation et destruction, principes égalitaires de la société, unité de l'esprit et de la matière, nature ayant un mouvement propre.

6. Cf. chap. 1, Le concept d'*Aufklärung*, *op. cit.*, Horkheimer, Adorno, 1944.

7. *Idem*, C. Merchant, chap. 4, The world an organism, pp. 103 et 125.

8. Point de vue qui appartenait à la magie aristotélicienne et à la magie naturelle hermétique.

9. Cf. R. Boyle, Philosophie expérimentale.

10. Position à laquelle les « Magiciens » philosophes de la magie naturelle avaient contribué en leur temps.

11. *Idem*, chap. 5, Nature as disorder, Women and Witches, p. 144.

12. *Idem*, C. Merchant, chap. 5, p. 148.

13. *Idem*, C. Merchant, chap. 8, The mechanical order, p. 194.

14. *Idem*, C. Merchant, chap. 9, Mechanism as power.

15. *Idem*, C. Merchant, chap. 8, p. 195.

CONDITION FEMININE ET IRRUPTION DU TRANSNATIONAL DANS L'ETATIQUE :

Le désir, l'Islam et l'Occident

Khalil ZAMITI

Dans le domaine de la régulation des rapports de parenté, outre la prohibition de l'inceste, l'institution, entre les sexes, de relations dissymétriques d'autorité, minorisant la femme, constitue en dépit des références afférentes au matriarcat et à la polyandrie antiques ou plus tardifs, le phénomène dominant les six derniers millénaires de l'histoire universelle.

Cette affirmation classique de la prévalence patriarcale ne recouvre pas une distorsion idéologique estompant d'anciennes préséances qui infligeraient un démenti au phallocentrisme mais un fait d'observation conditionnant l'émergence du mouvement féministe.

Replacés dans ce champ spatio-temporel, le récent retour égyptien à la polygamie et l'actuel débat ravivé en Tunisie, à propos du Code du statut personnel, entre les tenants de l'émancipation féminine, groupés autour de la Ligue des droits de l'homme et ceux qui, par la voix du Mouvement de la tendance islamique, en appelant à un référendum populaire, réclament l'application du droit coranique en matière de réglementation juridico-religieuse des rapports matrimoniaux, attestent qu'au-delà des spécificités culturelles, la gestion masculine des femmes n'est l'apanage ni de l'arabité, ni de l'islam, si bien que l'oppression s'observe aujourd'hui, à divers degrés d'évidence psychanalytique ou politico-économique aussi bien au Japon, aux Etats-Unis, au Soudan qu'en France.

Sa raison étant l'échange, foyer matriciel du social, ainsi que l'illustra Marcel Mauss, dans son *Essai sur le don*, le sens de la prohibition de

l'inceste rejoint celui de l'ensemble des configurations symboliques formant la culture et dont l'avènement s'identifia au surgissement de l'humain dans la chaîne du vivant.

Par contre, en dépit de l'approximation tautologique de l'anthropologie politique selon laquelle le pouvoir est consubstantiel à toute forme d'organisation collective, la domination masculine étant la modalité lignagère du commandement et les hommes devant avoir autorité sur les femmes afin de parvenir à les échanger, la signification sociétale de l'inégalité introduite entre les sexes demeure davantage énigmatique d'autant que, malgré sa constance, elle manifeste plus de plasticité que la prohibition de l'inceste. Cependant, pour la clarification de cette opacité, un secteur d'investigation s'annonce à ce point primordial qu'il doit intervenir dans l'orientation d'autres niveaux partiels de détermination.

En focalisant le projet du sujet désirant sur l'attrait de l'objet désiré, le désir, en tant que tel, met en branle, à titre constitutif d'un horizon fondateur de lui-même, un rapport objectal. Mais voici que le sujet se refuse à sa réduction instrumentale.

Tel est le résultat le plus probant de la réflexion analytique en même temps que le nœud gordien de la littérature amoureuse et du drame romanesque noués autour de l'antinomie confrontant la sexualité à l'inter-subjectivité.

Baudelaire a conjoint la dénonciation de cette discontinuité au sens des sonorités :

« Maudit soit à jamais le rêveur inutile
Qui voulut le premier, dans sa stupidité,
S'éprenant d'un problème insoluble et stérile
Aux choses de l'amour mêler l'honnêteté »

La notion analytique de « retour du refoulé », ainsi que l'adage pascalien « qui veut faire l'ange fait la bête » ne sont que des variations brodées autour de ce même thème où demeure inscrite, en anthropologie, la croix du culturalisme.

Le Dieu de l'islam pointa également vers l'irréductible rébellion du désir désobéissant à toute codification de facture logique, éthique ou même esthétique :

« Et vous ne pourrez pas être équitable avec (entre) les femmes quand bien même vous vous y évertuez » (*Coran*).

C'est au point de jonction de cette appétition libidinale de la corporéité avec le langage issu d'elle, selon la démarche scientifique ou rabattu sur elle, selon la foi, que s'est effectué l'infléchissement radical de la subjectivité vers ce que la morale pourra qualifier, sur le tard, de férocité humaine.

Là s'effectua le transfert transmettant au subjectif la connotation prédatrice du dynamisme physiologique d'où surgit, à l'état naissant,

la tendance psychique à la domination de l'objet gratifiant du désir par son sujet dévorant.

A la racine de la lutte psycho-sociale des consciences par accumulation hiérarchisante du capital symbolique, des signes du prestige, logerait ainsi le mécanisme archétypal de la pulvérisation du milieu ambiant pour l'auto-constitution métabolique de soi.

Référés à cette ligne de partage où se jouxtent l'intentionnel et le corporel s'édifiant lui-même par désintégration de l'environnement nourricier, certaines envolées nietzschéennes, iconoclastes et démiurgiques, célébrant la « volonté de puissance », ainsi que l'évaluation sartrienne du regard de l'autre, porteur de ma mort, paraîtraient moins arbitraires si le procès de socialisation n'amadouait la visée destructrice originelle.

Il en va de même de la déduction abstraite de la violence, dans la philosophie antique, de la multiplicité dont la réduction logique et ontologique seule à l'unicité abolirait les conditions mécaniques de possibilité de l'entre-choc.

Dans la même veine, Trantductao, philosophe indochinois du droit, définit celui-ci par la tension suscitée au cœur de la dialectique essentielle de la nature et de la culture, la raison d'être de la loi juridique étant de réprimer la tendance permanente à « revenir au comportement naturel ».

Quant à l'ethnologue et préhistorien Leroi-Gourhan, il reconnaissait dans la conduite prédatrice outrancière l'invariante accompagnatrice de l'aventure civilisationnelle depuis les temps où l'homme, surprenant le renne lors de sa traversée des gués, lui brisait le corps pour subsister, jusqu'à l'effrénée vidange contemporaine des ultimes poches pétrolifères.

Ces observations rejoignent l'intuition philosophique décisive de Spinoza plaçant, à la base de son édifice explicatif du monde, le postulat fondamental de cette « loi de tout être » qui est de « persévérer dans son être ».

C'est l'imprégnation par l'agréable, de la dynamique transitionnelle interposée entre l'état de besoin et la sensation de réplétion qui constitue le référent ayant fini par impulser le processus de charriage, d'affleurement puis de dépôt au niveau constitué de la symbolisation langagière, de cette conjonction des deux sphères nutritionnelle et reproductive dans l'expression « faim sexuelle » entremêlant les connotations spécifiques aux maintenances individuelle et philogénétique. Tel est l'enchevêtrement originel que la psychanalyse n'a fait que commenter.

Demeure alors l'objection cardinale : pourquoi est-ce le désir masculin qui subjugue la sexualité féminine jusqu'aux situations extrêmes de l'excision et non l'inverse ?

Les psychanalystes poursuivront encore longtemps, peut-être, le débat ouvert pour déterminer si l'asservissement de la féminité par la culture judéo-chrétienne fut à l'origine de la bévée freudienne afférente à l'envie du pénis ou bien si la pertinence de la découverte co-fondatrice du champ analytique s'est plutôt trouvée, avant même que d'être exhumée, à la base de la rationalisation religieuse de l'infériorisation de la femme issue d'une

côte adamesque dont l'incurvation, significative des tares féminines congénitales, sera, de surcroît, mise en exergue par le *hadith*, tradition orale islamique.

L'imposition hégémonique de la jouissance masculine étant, quelles sont plutôt les séquences dont l'enchaînement aboutit à l'éclosion historique du désir féminin ?

Dans les pays arabo-musulmans d'aujourd'hui, à l'instar de ce qu'il advint pour la Turquie de Kamel Atatürk, de l'Egypte de Saad Zaghloul et de l'Iran du shah, l'exemple de la Tunisie montre que c'est l'institutionnel, dynamisé par l'incidence de la modification des rapports sociaux, qui propulse le processus de la libération féminine.

Mais si, à l'opposé de la position rousseauiste, le culturel juggle ainsi les orientations suggérées par la nature du désir et que, par ailleurs, la tendance contraire se réclame du religieux, est-ce à dire que celui-ci serait « moins culturel » que les systèmes juridico-éthiques libérateurs sous-tendus par l'évolution capitaliste universelle de la technique, de l'économie et de la science ?

Le lieu où prend ancrage la religion en infériorisant la femme pointe vers la direction de la réponse à cette question. En effet, si la religion est l'un des systèmes symboliques dont l'ensemble constitue la culture, ainsi que le clarifièrent les propagateurs des enseignements de Mauss, ils ne se trouvent pas tous également situés dans le même rapport de distanciation entretenu avec la nature. Dans la plupart des pays arabo-musulmans, l'inégale et tardive dissociation capitaliste des rapports particularistes de parenté, de localité et de métier entretient la conservation des relations subjectives de dépendance interpersonnelle.

Le profil dissymétrique de ce modèle normatif de mise en rapport des hommes entre eux va donc offrir, à l'étage psycho-social, un réceptacle approprié, par son isomorphisme, à l'unilatéralité hiérarchique du langage des corps, codé selon le rapport objectal conforme à la vexion fondatrice du désir.

Ici loge le secret le plus profond de la méfiance islamiste manifestée à l'encontre de l'entrée féminine dans l'espace public du labeur masculin pour autant que la subordination professionnelle de la femme risque, par adjacence et contiguïté des deux sphères laborieuse et libidinale, d'induire le désir en actualisant le rapport hiérarchique d'autorité inscrit dans sa structure.

Avec l'introduction exogène de la liberté formelle de disposer de soi, enrobée dans la relation contractuelle, une dysfonction atteint la nouaison coutumière des esprits et des corps et compromet l'ancienne harmonie édifiée entre la structure ordonnatrice du désir et celle, également hiérarchisante, des rapports socio-économiques de dépendance personnelle. Sanctifiée, cette correspondance, maintenant corrodée par de nouvelles formes de subordination, confère à la religion ses potentialités mobilisatrices vers l'unilatéral, assimilé à l'original, à l'authentique et au rejet de « l'Occident », organisateur du pillage colonial, puis de la domination impérialiste.

Au niveau individuel, ce hiatus définissable par une disjonction de l'idéologique et de la structure de classe est vécu sous forme d'un flagrant délit de décalage, à la béance plus accentuée qu'en situation de capitalisme auto-centré, survenant entre le conçu et l'éprouvé.

Le rejet islamiste de l'intrus semble rejoindre le thème banal de la spécificité des configurations culturelles, et de leur irréductibilité à une thématique fondée sur le choix subjectif d'un critère, arbitraire, unifiante, évolutionniste, hiérarchisante, dont le nazisme hitlérien exhiba la forme achevée et qui fut dénoncée par Herskowitz. Pour lui, « les universaux comme économie, religion et famille ne sont que formels et leur contenu change selon les différentes cultures ». Ainsi la damnation de l'émancipation féminine est prononcée au nom de sa provenance occidentale. Or dès l'instant où, sur un espace défini, la forme contractuelle du réciproque pénètre et hante l'unilatéral, l'anthropologique cesse de s'accommoder du postulat formulé par le relativisme culturel qui atteint alors le seuil critique où le cognitif ne résiste plus, pour une part, à sa dérive idéale vers l'utopique. L'erreur a donc été de s'en prendre à l'islam, en tant que tel, pour le qualifier, en soi, de régressif, alors qu'en fait, c'est la substitution du sexisme de la loi religieuse à l'égalitarisme de la réglementation contractuelle qui constitue, surtout pour les franges de la population les plus porteuses du réciproque, une régression culturelle. Le sens pratique de cette pesanteur sociologique amena Mao, au fil de l'expérience politique du pouvoir, à l'adoption de cette pensée : « Nous ne pouvons pas obliger les gens à ne pas croire ».

La contradiction et la tension conflictuelle ne sont pas introduites de l'extérieur et de manière abstraite par l'observateur-spectateur mais éprouvées et constatées à l'œuvre.

Par l'institution de Codes du statut personnel abrogeant de l'unilatéralité masculine, l'Etat, en s'inscrivant dans la foulée de l'émergence historique de « l'individu nu », sujet de droits formalisateurs de la réciprocité économique ou amoureuse, se situe ainsi, en fait, face à la religion, dans la position qu'occupe la culture par rapport à la nature, l'une et l'autre n'étant que des entités didactiques séparément inconcevables.

Cette disposition ternaire est le fondement de l'argumentation contradictoire opposée par les dirigeants des organisations islamistes à l'accusation politico-policrière de la quête du pouvoir puisque la projection de celui-ci dans l'ailleurs élimine l'alternative du dépositaire pour ne retenir que celle de l'exécutant.

Certains exégètes, tels Sayd Kotb, légitimèrent l'infériorisation coranique de la femme en invoquant, entre autres, le critère démographique d'un excédent casuel de la cohorte féminine justifiant la polygamie. Il rappelle aussi le progrès de la limitation à quatre femmes au lieu des « dix » auparavant accaparées.

Cependant, c'est la conception même des rapports établis entre les sexes, impliquée par la polygamie, qui oppose le thème de la réciprocité à celui de la comptabilité.

En effet, l'appropriation non plus des personnes sous les modes esclavagiste ou féodal, par exemple, mais de la force de travail vendue sur le marché libre met en place le prototype relationnel induisant, au niveau des rapports sexuels, l'exigence de la réciprocité et de la liberté formelle de se refuser en tant qu'objet d'un désir non partagé. Ce qui fut, en effet, visé par la notion de « mode de production » n'est pas uniquement une manière de produire mais aussi la profondeur du champ social impliquant la mentalité où baignent l'ensemble des aspects de la vie collective.

L'apparition historique d'une dissociation du travail et de la force de travail s'objective, au plan apparent des attitudes et des comportements de la vie quotidienne, sous forme de faits tels que le licenciement immédiat d'une « bonne » par son « maître » qui l'a surprise tenant son ami par la main alors que, sitôt franchi le seuil de l'habitation, tout droit de regard exercé par « l'employeur » capitaliste sur « la vie privée » de son « employée de maison » sortie dans la foule anonyme devient usurpation et ingérence.

Il ne s'agit alors plus de solliciter la bienveillance évoquée à l'actif de la charité chrétienne ou islamique mais de gommer, au plan formel, les conditions institutionnelles de possibilité de la contrainte non-contractuelle. Au réaménagement de l'unilatéral succède sa dénonciation.

D'autres commentateurs entreprirent d'infléchir le texte du Coran pour l'accorder aux politiques étatiques d'inspiration « occidentale ».

L'égalité « ontologique » des sexes fut ainsi déduite de la sourate L I 49 : « Allah a créé deux *zawj* le mâle et la femelle ».

Toutefois, la désignation juxtaposant des entités hétérogènes n'implique aucune connotation d'équivalence d'autant que la dissymétrie est explicitée ailleurs en matière d'autorité familiale, de polygamie, de prise en charge, d'héritage, de répudiation, de validation juridique du témoignage ou d'aptitude à la rationalité et à la foi.

En outre, le même agencement formel de la sourate invoquée intervient dans le texte coranique, pour signifier la hiérarchie : « Nous vous avons créés en classes ».

L'application du même critère interprétatif aboutirait alors à poser l'équivalence entre les classes et donc à les abolir à l'instant même de leur affirmation.

Cependant l'infondé a été d'inscrire au compte exclusif de l'islam une dénivellation ayant clivé l'évolution anthropologique planétaire et que les religions ne firent que sanctifier.

En outre, la dénonciation d'opacités inédites attribuées par l'habillage laïque de la démarche religieuse aux modalités permissives de l'émancipation féminine signale, bien que l'argument du recours salvateur au refoulement demeure ambigu, le lieu de nouvelles contradictions inaugurées par la généralisation capitaliste de la forme marchande.

Ainsi sera magnifiée par l'exotisme l'excitabilité des « sous-développés » en référence au cortège névrotique d'ennui, de délinquance, de drogue et de violence compensant la pléthore de cet apparent gâchis

occidental d'interminables embrassements sans vie, échangés à loisir, au grand jour, alors que le moindre de ces attouchements ou même leur simple vision eussent dressé le brasier là où la séparation des sexes demeure plus affirmée.

Cependant, au-delà des colorations xénophobes de l'occidentalo-centrisme et de son contraire, les critiques « réalistes » adressées aux approximations formulées durant le siècle dernier en termes de progrès et d'universalité seraient alors à relire en substituant les notions d'idées régulatrices, appliquées à des champs délimités du réel tels que celui de l'émancipation féminine, à celles d'entités fétichistes et référées à l'évolution globale de la société.

Ainsi, tandis que l'égalité formelle supposée par la procédure contractuelle tend à resignifier le désir masculin dont la prétention à l'exclusif relègue, désormais, au préhumain, la femme devenant sujet de jouissance, la direction vers laquelle oriente le Mouvement de la tendance islamique en Tunisie, encouragé par l'aventure iranienne et par l'abrogation égyptienne du code monogamique, ressuscite la nostalgie claustratrice du retour à l'enfer féminin du paradis perdu des hommes.

Au plan théorique, cette surdétermination, par le désir, de l'inégalité instituée entre les sexes ne s'accommode ni du spiritualisme, ni d'un matérialisme réificateur.

Le premier type de difficultés ne présente qu'un intérêt mineur puisqu'il renvoie au débat, a prioriste, mené entre la religion et ses dérivés idéalistes, d'une part, et la démarche expérimentale, d'autre part, sur l'origine terrestre ou transcendente des systèmes symboliques. Ainsi, pour le judéo-christianisme et l'islam, c'est Dieu qui créa la femme inégale à l'homme.

La critique d'inspiration matérialiste est, paradoxalement, plus subtile. C'est la propriété privée des moyens de production et donc du pouvoir économique, politique et culturel, qui détermine la domination, si bien qu'il n'y a pas plus lieu de poser le mystère de l'infériorisation de la femme, au-delà de cette clarification, que de se demander pourquoi ce n'est guère la classe ouvrière qui occupe la position usurpée par la bourgeoisie et non l'inverse.

Certes, mais dans la mesure où les moyens de production ne sont que de la force de travail « cristallisée », ainsi que l'exprimait, dans son vocabulaire, Durkheim, en dépit de son mythologisme doctrinal, l'outil n'aurait jamais prolongé la main si le désir ne la portait à se déployer vers le fruit dont la consommation interpose la jouissance entre le manque et la détente, l'orientation du repos vers l'inconscience inspirant à Bergson sa formule : « Dormir c'est se désintéresser ».

L'intérêt du capital n'est ainsi qu'une modalité de socialisation de l'intérêt vital dont la négation est si inconcevable dans les limites du vivant qu'elle orienta l'invention de la plus mystérieuse des épiphanies, celle de l'engendrement sans désir de la Sainte Vierge Marie.

Tunis, janvier 1986.

L'IRAN ET LE TRANSNATIONAL

Tahmouresse RHORRAME-NEJADE

I. Le transnational, le désir, la répression et l'Etat

Le fait transnational peut désigner tour à tour un double phénomène : d'une part, l'emprise d'une nouvelle structure de domination économique sur le monde ; dans cet ordre de fait on peut citer en vrac la destruction des économies et des marchés nationaux, l'apparition d'un nouveau mode de développement (développement transnational) qui remet partiellement en cause la distinction centre-périphérie, refoule dans la périphérie le mal-développement (distinct du sous-développement au sens traditionnel) et recrée des nouveaux pôles de domination économique (axe Japon - Etats-Unis). Mais plus profondément, on peut parler du fait transnational comme *l'emprise d'un nouveau mode d'être* tant au centre qu'à la périphérie ; il se manifeste dans la conduite collective, dans la structuration du champ de l'imaginaire social, dans les motivations des actes quotidiens et, enfin, dans l'émergence d'un nouveau type de comportement qui conteste la nouvelle domination mais tente par ailleurs d'en tirer parti, de faire sien ses privilèges, d'y accéder. Le fait transnational se répercute différemment dans les sociétés industrielles du centre et à la périphérie ; l'Etat lui-même s'en ressent différemment. Le centre se décentre partiellement, certaines de ses parties dominantes risquent de se trouver à moyen terme en marge de la structure de domination (une bonne partie de l'Europe de l'Ouest n'est-elle pas dans ce cas-là ?) alors qu'émergent d'autres pôles où se concentrent les industries d'avenir, les prouesses technologiques, etc.

Dans le Tiers-Monde, une partie (les fameux NPI) se dote d'une industrie liée directement aux formes transnationales (l'Asie du Sud-Est, le Brésil, etc.), puisant dans une main-d'œuvre bon marché les ressources nécessaires à sa compétitivité. Le trait commun à tous ces changements dans le Tiers et Quart-Monde est la désarticulation de la société, la rupture au niveau des cultures et des économies autochtones, la destruction des rapports économiques traditionnels, sans que ces relations soient remplacées par autre chose que les exigences du marché mondial, en voie de transnationalisation ; dans cette nouvelle structure, les classes populaires des sociétés pauvres font figure de victime : marginalisation, exclusion, prolétarianisation dans le meilleur des cas, mais aussi, pour une minorité, ascension sociale. Et la destruction des rapports sociaux globaux prélude à l'avènement d'une *nouvelle forme d'aliénation* : pas une aliénation liée à la reproduction de la force de travail mais caractérisée par l'absence de travail, par l'impossibilité de se doter d'un travail, par un chômage structurel qui englobe une très grande partie des couches populaires, mentalement et économiquement destructurées.

Lors même que le travail manque, que l'on s'entasse dans des bidonvilles, que les anciennes formes d'entraide et de collaboration subissent de plein fouet les conséquences du déracinement, l'on assiste à une *nouvelle forme de désir que nourrit la démesure* ; les classes dominantes de la périphérie se détachent de plus en plus des classes populaires qu'elles méprisent pour leur « arriération mentale » et s'identifient à la bourgeoisie internationale dont elles entendent imiter les modèles de consommation gaspillante et onéreuse. Les anciens freins culturels qui contraignaient la bourgeoisie du centre à la sobriété et à la modération dans sa consommation n'existant pas dans la périphérie, ces classes dominantes ne cherchent qu'à promouvoir le même modèle dispendieux de consommation, modèle que les économies fragiles de la périphérie sont incapables de financer sans répercuter les conséquences sur les masses marginalisées. Mais quoi qu'elles fassent, les classes supérieures et moyennes sont incapables de reproduire les modes de consommation du centre (à l'exception de quelques pays pétroliers) dans leur intégralité, et leur frustration est grande : plus les modes de consommation se transnationalisent (les mêmes services, les mêmes biens, les mêmes modèles culturels), plus la frustration devient grande dans ces classes qui se sentent trahies par « l'Occident » et *cherchent avant tout à se nier en tant que formation sociale périphérique pour mieux s'intégrer dans la nouvelle société mondiale*. Mentalement, ces classes-là vivent une douloureuse désidentification par rapport à leur société d'origine et un désir insatiable et effréné à s'accrocher au monde « civilisé » au centre ; par rapport aux classes moyennes du centre, elles sont en un sens encore plus démesurées dans leur exigence de consommation car, contrairement aux premières, celles de la périphérie sont totalement destructurées et font du modèle consumatoire le seul pilier de leur identité. Si dans le centre, le travail garde une certaine valorisation positive, à la périphérie, il devient doublement inutile comme principe d'identité : il est trop

souvent introuvable, et quand on y accède, on le dévalorise car il n'a pas le sens constructif qu'il garde encore (pour combien de temps ?) au centre : travailler, c'est entrer dans les circuits de reproduction de la société ; or les classes moyennes de ces sociétés entendent avant tout s'en détacher, oublier leur appartenance au monde des laissés-pour-compte, vivre, même sur le mode du rêve (inaccessible) et de l'imaginaire (morbide), leur fusion dans le monde féérique de la consommation débridée.

Les classes populaires de la périphérie structurent dans le même sens leur onirisme : pour elles, le modèle à suivre est celui des classes supérieures de leur société. Mais elles sont constamment frustrées dans leur aspiration à les imiter ; faute de pouvoir leur emboîter le pas, elles en viennent souvent à les contester, à mettre en cause la structure aliénante de la consommation. Mais l'enracinement du modèle consumatoire dans les sociétés de la périphérie n'est lui-même possible que par suite de la destruction des sociétés périphériques ; le vide de la déstructuration, *on tente de le combler par la néo-culture transnationale*, véhiculée par les classes privilégiées, par les mass media, par l'accès purement mental aux délices de la consommation. La frustration devient en un sens la raison d'être même des frustrés : d'où délectation dans le désespoir, déréliction qui vit du refus même où elle puise sa raison d'être, vision macabre et mortifère de l'existence chez nombre de ceux qui ont été mentalement déstructurés et qui se réjouissent de leur frustration, l'érigeant en principe même d'un néo-ascétisme, manipulables par les pouvoirs identitaires (rhomeynisme en Iran). Au vide de la destruction succède l'éréthisme d'une vision en termes purement consumatoires, fétichisant les rapports d'objets, les sacralisant d'autant plus que la possibilité effective d'y avoir accès est, par définition, déniée aux classes déshéritées de la périphérie. Ces classes subissent directement le choc consécutif à la transnationalisation ; il leur manque une intelligentsia qui puisse prendre en charge leurs revendications effectives : un avenir matériel mieux assuré, leur exigence impérieuse de constructivité dans les relations du travail, volonté de construire une industrie nationale, etc.

L'intelligentsia, en tant que membre des classes moyennes est souvent victime du *rapport ambivalent* qui la lie au transnational, rapport qui l'incite à se détacher mentalement de la périphérie pour épouser les formes extrêmes de la culture mondiale (fascination/frustration). Et cette ambivalence l'atteint même quand elle arrive à assouvir ses désirs, à accéder aux normes habituelles de la consommation occidentale : au moment où le désir s'assouvit, sa démesure le rend aliénant, lui dérobe l'apaisement auquel il semblait devoir accéder après son assouvissement. *En s'investissant exclusivement dans le consumatoire, le désir devient aliénant quelle qu'en soit l'issue* ; non assouvi, on cherche fiévreusement à l'étancher, à le réaliser, à s'approprier frénétiquement l'objet qu'on tient pour le sens absolu ; étanché, le désir se révèle dans sa dérision, expose son incapacité à porter sens, à bâtir un nouveau sacré, à restruc-

turer les relations sociales déstructurées par les nouveaux rapports de domination mondiale. *L'aliénation* au sens nouveau devient emblématique dans la sémiologie du transnational, elle garde sa prégnance même lorsque s'assouvit momentanément le désir, rongé par la démesure, déstabilisant même quand il se noie dans son objet. La nouvelle identité bâtie sur l'objet devient le malaise sans objet parce que le vide de la désarticulation ne se laisse pas combler par une simple relation objectable.

Le malaise se répercute sur les mouvements sociaux populaires de la périphérie : on assiste à des mouvements « sans intellectuels », où le rapport intellectuels-avant-garde/ masses populaires se trouve inversé de manière caractéristique ; faute d'intellectuels qui prennent en charge leurs revendications essentielles, les classes populaires iraniennes ne se sont-elles pas rabattues sur le clergé, intelligentsia d'hier ? L'intelligentsia de demain, capable de prendre en charge la nouvelle société brillait par son absence. Autre inversion caractéristique : les classes populaires deviennent en un sens « nationales », car elles se rendent compte de l'impossibilité de participer pleinement à la consommation ; c'est pourquoi elles cherchent une voie pour y échapper et une fraction trouve le salut dans la promotion d'un développement et d'une industrialisation « autonomes » (*rhode-kafâ*) qui puisse leur assurer des conditions de vie satisfaisantes. Tel a été le cas des ouvriers des grandes industries en Iran pendant la révolution. Alors que les classes moyennes, jadis porteuses de l'idéologie « nationale », se dénationalisent en rejoignant mentalement et objectivement le transnational par la consommation, les couches populaires aspirent à la constitution d'une « nation » qui puisse les sauver de la marginalisation.

Cependant, le malaise qu'induit le transnational entame aussi les rapports qu'entretiennent les classes populaires de la périphérie avec leurs propres aspirations. Si la révolution iranienne a avorté, n'est-ce pas aussi et surtout par suite de l'ambiguïté des aspirations des « déshérités » ? Ceux-ci exigeaient tour à tour la préservation de l'unité communautaire, un nouveau type de rapport à l'existence globale, la suppression des distorsions dues à la périphérisation, la remise en cause de la rente pétrolière, la promotion d'une industrie auto-suffisante, auto-centrée, etc. Mais, dans l'air du temps, planait aussi le rêve d'une société d'abondance, égalitaire, à base de la rente, société où tout le monde recevrait selon ses besoins (maximalisés) sans fournir d'effort, société ayant achevé l'œuvre de sa construction par les seules vertus magiques de la révolution, par les prouesses déployées pour renverser l'ordre maudit de l'Ancien Régime. Les masses populaires oscillaient entre ces deux visions antithétiques de la révolution, avaient du mal à opter pour l'une ou l'autre, laissant au symbole même de leur unité, Rhomeyni le Guide, le soin de choisir pour elles, symbole vide de sens dès lors qu'il portait non point sur la tâche à accomplir mais sur l'unification de la société autour d'un mythe, celui de l'identité. A la boulimie de consommer des classes populaires, le pouvoir identitaire oppose le refus absolu, total, global. Mais la définition de la vie reste inchangée puisqu'elle procède de l'alié-

nation consumatoire, puisque le sens s'investit dans le refus d'un rapport qui est érigé en absolu et qui porte surtout sur la consommation, pas sur la production.

Cette stratégie du refus, d'autant plus véhémence en parole qu'elle échoue en acte, est la seule légitimation de l'État identitaire ; sur elle est bâtie l'idéologie du nouvel ordre. Et le refus, non seulement de consommer mais aussi de vivre, est l'envers d'un décor dont l'avvers est la soif insatiable de consommer, de se réaliser par le gaspillage, non seulement des choses, mais aussi des symboles ; on reproduit dans son for intérieur le système en s'identifiant à ses objectifs consumatoires, en intériorisant ses normes ; on se sent sans cesse frustré dans la réalisation des désirs qu'engendre le système *mais ces désirs se rehaussent du refus même qu'il porte en lui, se parant du prestige de l'inaccessible qu'il entretient dans l'imaginaire de la périphérie.*

Si tel film de James Bond fait rêver autant un simple habitant de bidonville qu'un membre de la classe moyenne iranienne, si tel dessin animé japonais sollicite l'attention des enfants, tant en France qu'en Iran islamique, c'est qu'une structure mentale homologue s'est formée dans le monde qui puisse capter les messages émis par le système. Non content de restructurer les rapports économiques et politiques dans le monde pour asseoir son ascendant, le nouvel ordre agit au niveau du mental, manipule l'imaginaire dans sa structure fine, façonne le vécu dans le sens de sa suprématie. Sous l'Ancien Régime, le désir consumatoire revêtait un sens plus ou moins banal ; l'afflux des devises pétrolières laissait accroître aux uns et aux autres l'accès plus ou moins proche aux délices de la consommation. Le problème était moins l'exclusion que l'impossibilité de rattraper l'autre dans la quête des biens ; on était en retard par définition, retard frustrant qu'amplifiait la suppression des barrières sociales et culturelles traditionnelles qui justifiaient l'accès différentiel aux biens et mettaient un frein au déchaînement des désirs.

Cependant, les mécanismes qui avivaient les nouvelles passions, faute de les satisfaire, se traduisaient par un afflux des aspirations au niveau politique ; le désir inassouvi s'autorisait de sa nouvelle légitimité pour s'exprimer au niveau politique ; et le système, incapable de le satisfaire (la rente pétrolière ne pouvait enrichir qu'une minorité) était dans l'obligation d'avoir recours à la répression. En d'autres termes, l'état d'anomie et de démesure, systématiquement promu et encouragé par le régime, avait comme corrélat nécessaire la répression. *Plus le pouvoir attisait les désirs et plus il devait avoir recours à la répression comme mode de régulation de la société.*

Mais la répression revêtait encore un autre sens, concomitant au premier. Le pouvoir se prétendait agent de formation d'une nation moderne. Mais cette nation, dans la conjoncture rentière, n'existait que par l'État, n'était qu'une matière amorphe entre ses mains. Au nom d'un développement à venir — qui se manifestait surtout par la restructuration de l'Iran sur le marché mondial, l'État s'autorisait de l'arriération de la société pour l'« acculer » au progrès, pour la contraindre au bonheur.

La répression était ainsi un mal nécessaire pour faire accéder une société retardataire à la modernité ; la nouvelle nation devait se reconnaître dans l'Etat comme agent de son avancement et comme créateur du désir. Plus la société, traumatisée par la rapidité de la désarticulation, se refusait à l'Etat, plus l'Etat s'en prévalait pour la réprimer et la désorganiser. A la limite, le seul moyen d'intégration d'une société civile en mal de périphérisation était la répression. Celle-ci opérait tant pour obvier au chaos de la déstructuration que pour mettre un frein à la boulimie consumatoire qu'il excitait, sans être à même de la rassasier. Mais la répression était aussi le signe de l'illégitimité du pouvoir ; dans la société en désarroi, l'Etat était perçu comme intrus, comme agent d'un ordre « étranger » (américain), délié de toute responsabilité vis-à-vis de la société, incapable d'apporter une solution aux maux sociaux qu'il engendrait, si ce n'est en sévissant contre la société, en l'assujettissant à un nouvel ordre qu'elle ressentait aliénant et contre lequel elle a tenté de se forger une nouvelle identité pendant la révolution : l'extranéité de l'Etat et de la société civile appelait la répression comme moyen privilégié de régenter, de gouverner ; l'Etat achetait cependant la complicité de la classe moyenne par la distribution d'une rente qui la désolidarisait, certes, de l'ensemble des autres couches sociales, mais ne résolvait pas pour autant ses problèmes d'identité : la consommation, sous la forme qu'elle revêtait, était aliénante, qu'elle satisfasse ou non le désir. La répression mettait au pas aussi une fraction de la classe moyenne, bénéficiaire des largesses de l'Etat mais minorisée dans ses prétentions à avoir voix au chapitre, avide d'exprimer ses revendications sur le plan politique. Plus généralement, la répression, intériorisée, manifestait l'omniprésence de l'Etat jusque dans l'intimité familiale. La répression surgissait là où la revendication à la consommation se voyait opposer une fin de non recevoir, compte tenu de l'impossibilité de faire accéder tout le monde au modèle consumatoire de la classe supérieure. Mais la répression apparaissait aussi *au moment même de la consommation* : pas seulement dans le *refus* de consommer mais aussi dans l'*accès* à la consommation ; par elle la consommation prenait un âcre arrière-goût, rappelant sans cesse l'asservissement à l'Etat qu'elle impliquait et l'imitation « frivole » du modèle occidental qu'elle portait en elle, ce qui rendait trouble l'identité du consommateur.

Plus on s'accrochait à la consommation comme principe d'identité et plus l'Etat y transparaissait avec son arsenal répressif jusque dans le plaisir où s'abîmait l'individu déstructuré. La culpabilisation en était la conséquence : l'imitation passive du modèle occidental accentuait la frustration juste au moment où l'individu cherchait refuge dans les blandices de la consommation. On se désidentifiait de l'Etat, des autres (par la déstructuration), de la famille (qu'entamait la désorganisation de l'ensemble de la société civile sous le coup du pétrole), d'un monde urbain qui s'étendait à perte de vue mais qu'aucune âme n'habitait par ailleurs ; ni le sentiment d'appartenance au quartier, ni à la ville, ni à la nation, ni au passé (qu'occultait le pouvoir), ni la quête éperdue des

objets, ni l'image irénique de la nation au futur (l'Iran cinquième puissance économique mondiale !) ne pouvaient remédier au sentiment de vacuité qu'engendrait le nouvel ordre. *La répression dressait un mur de silence entre les couches sociales*, entre les intellectuels et les masses dépay-sannées, entre parents, entre ville et campagne. L'œuvre d'atomisation de la société civile allait bon train, la méfiance due à l'intériorisation de la peur qu'engendrait et entretenait l'Etat rendait la communication malaisée sinon impossible et la classe moyenne, produit de la rente, cherchait avant tout à s'associer à l'Occident, à se désiraniser, à mettre en sourdine son appartenance à la périphérie ; rien d'étonnant à ce qu'après la révolution, les « nationalistes », les défenseurs de la nation aient été si vite marginalisés et évincés de la scène politique ; c'est que la « bourgeoisie nationale » n'existait pas, ou ne saurait exister dans une conjoncture transnationale où tout, sur le plan mental, économique et social contribuait à désarticuler la société et à l'extravertir. Et la répression étatique arrivait à isoler les intellectuels pour la bonne raison qu'ils étaient travaillés par le nouvel ordre mondial, que leur imaginaire était hanté par lui, qu'en leur âme habitait le nouvel hôte intrus et que l'isolement était autant l'œuvre de *leur mental transnationalisé* que de la répression étatique. Dans leur âme, ils étaient ailleurs, certains se convertissaient à la nouvelle foi technocratique au service du nouvel ordre, le pouvoir intégrait bon nombre de communistes, les gauchistes se berçaient d'un nouvel héroïsme version latino-américaine, et n'arrivaient pas à communiquer avec une société bouleversée par les changements intervenus. La classe dominée se trouvait dans une situation difficile : à l'ancienne hiérarchie, répressive mais intégratrice, du village, de la ville, des communautés rurales et urbaines, succédait l'omnipotence de l'Etat qui, la désintégrant, ne proposait aux couches populaires que la consommation ; l'impossibilité d'y faire accéder, en proportion des aspirations qu'il éveillait, faisait de la répression le moyen privilégié pour contenir les désirs.

Le nouveau *credo* du pouvoir, fait d'imitation des schèmes consumatoires de l'Occident et de la licence sexuelle (ou de ce qui était considéré comme tel par les classes populaires), menaçait de démolir les derniers retraits où se réfugiait l'identité populaire : la réglementation de la vie sexuelle, la ségrégation, relative mais opérante surtout en zone urbaine, des hommes et des femmes, l'appel au sentiment de pudeur (*charm, hayâ*) et d'honnêteté, valorisés culturellement mais pas toujours appliqués dans la pratique quotidienne, auxquels la désagrégation de la société civile redonnait un lustre nouveau, etc. La menace de l'effondrement de l'ancien ordre, les couches populaires n'étaient pas à même de la conjurer, par suite de l'éclatement des anciennes communautés et des formes d'intégration coutumières mais aussi parce que la représentation d'une consommation facile exerçait une redoutable fascination sur les esprits ; par ailleurs le déracinement consécutif à l'exode rural et la fixation précaire dans des zones urbaines n'étaient pas de nature à favoriser une opposition organisée. *Tant que durait la crédibilité de*

l'accès au monde captivant de la consommation et du mythe de l'ascension sociale universelle, tant que l'Etat se montrait sous un jour viril et impitoyable, tant que le sentiment d'abandon et d'impuissance devant l'ordre des choses régnait dans les couches populaires le régime était assuré de sa permanence. Mais que survienne une crise économique annihilant les promesses consumatoires, que l'Etat révèle sa faiblesse et son incapacité à maîtriser la situation, que les couches populaires trouvent la possibilité de s'unifier autour d'un symbole (le Guide), c'en était fait du pouvoir. *Le délire de communion qui s'empara de la société civile à la veille de la révolution est en relation avec son atomisation.* Le pouvoir abattu, on cherchait à colmater les brèches, à ressouder les pans disjoints du corps social, à fêter les retrouvailles, à recréer, en rêve, l'intimité perdue. Mais l'unité rêvée n'avait pas de contre-poids dans la réalité, la société avait subi la modernisation désarticulante, elle ne pouvait s'unifier dans la durée, si ce n'est en rêve, quitte à ce que le rêve tourne au cauchemar. Loin qu'elle tente de surmonter les méfaits de la déstructuration, la société cherchait à s'installer sur le plan imaginaire dans l'unité, à s'y accrocher avec opiniâtreté, à vivre l'unité festive dans l'image onirique qu'elle projetait d'elle-même. L'unité à tout prix, l'unité communautaire incarnée par Rhomeyni, de laquelle les masses populaires avaient tant de mal à se dissocier, donna naissance au nouvel Etat, monstre inhumain et intolérant. *L'Etat devenait l'instrument de réalisation de l'unité envers et contre tous.* Le Guide, émanation du peuple, restituait au rêve son contenu réel que refusait la société post-révolutionnaire au nom de l'acquis imaginaire. La persistance morbide dans le rêve unitaire a jeté les bases du nouvel Etat despotique.

A la démesure de l'Etat Pahlavi, fait ainsi pendant l'ubris de la société révolutionnaire : en atomisant et en déstructurant la société il a fait naître ce besoin irrépressible de l'unité et la société s'est trouvée incapable de se défaire du rêve unitaire pour se consacrer à la reconstruction. Mais la volupté unitaire dans cette société désarticulée où le support objectif de l'unité communautaire avait été irréversiblement démoli, cette fois unitaire qui s'est emparée des masses et par laquelle la société atomisée s'est constituée subjectivement en nation pour combattre le pouvoir, ce rêve où se mêlaient désirs inassouvis, frustrations et avilissements subis (le pouvoir n'avilissait-il pas par son mépris de la culture et des manières d'être populaires ?), n'auraient pu se manifester sans les changements dont la société iranienne, maillon arriéré de la périphérie dans les années cinquante, avait été le théâtre depuis les années soixante. La violence de la déstructuration et l'infini du désir qu'aucune borne objective ne pouvait limiter étaient à l'origine de l'ivresse unitaire après la révolution et de ses ravages. Au creux du désir effréné logeait le transnational, l'évasion vers un autre monde. Et ceci était un fait radicalement nouveau par rapport aux années cinquante et soixante. Jusque dans les années soixante, la périphérie était le lieu d'exportation des matières premières, de l'échange inégal par la rétribution inférieure du travail, d'une industrie substitutrice d'importation pour un

marché national, industrie qui se voulait introvertie, intégrée à un marché national en voie de constitution. La « périphérie » renvoyait à un « centre », presque au sens géométrique du terme ; la périphérie c'était le sous-développement, le refus d'accès aux délices et aux privilèges consumatoires du centre. Au début des années soixante-dix, on assiste à l'irruption du transnational dans la société iranienne de deux façons : d'une part par le pétrole et d'autre part par une *restructuration de l'imaginaire collectif, bien en avance* sur la structure industrielle du pays. Le pétrole, lui, est par nature transnational, échappant dans une large mesure à l'emprise des Etats rentiers. Mais par-delà son influence immédiate en termes de devises, le pétrole, en tant que rapport international, induit un type d'Etat où la « classe fonctionnelle » joue un rôle autrement décisif que dans les autres sociétés périphériques. Ici, l'Etat n'est pas principalement l'agent d'introduction des multinationales par une politique d'ouverture en leur faveur, mais l'agent de restructuration directe de la société dans le sens de son intégration à l'économie mondiale.

Cependant, l'afflux des pétro-dollars dans les années soixante-dix, à la suite de l'accroissement du prix du pétrole, lui laissait une marge de manœuvre, exceptionnelle dans les économies de la périphérie. Il ne serait pas illégitime de caractériser de *transnational cette irruption d'une nouvelle répartition des ressources*, fondée sur une matière première que géraient les plus grosses entreprises multinationales du monde. L'augmentation abrupte du prix du pétrole n'a pas eu qu'un effet quantitatif sur l'Etat, sur ses relations avec la société. Elle a eu un effet qualitatif de première importance, induisant le bouleversement des rapports de l'Etat à la société civile. La mégalomanie de l'Etat (projets grandioses), le sous-impérialisme pétrolier (dans le golfe Persique, l'Iran puis l'Arabie séoudite, relais de l'impérialisme), l'arsenalisation des pays du Golfe (l'armée impériale gadgétisée au prix fort), l'hypertrophie de la bureaucratie de l'Etat, la rentisation de l'économie pétrolière montrent une transnationalisation de l'Etat, de nature sensiblement différente de la dépendance. Cela s'entrevoit dans la formation sociale des pays producteurs du pétrole, dès 1973.

En Iran, les changements induits par le pétrole, après cette date, ont été radicaux : au niveau de la politique d'investissement de l'Etat, au niveau du renforcement du pouvoir sur la société, au niveau de la désarticulation de l'intelligentsia (muselée ou bien achetée), au niveau de l'association d'une partie de la classe dominante iranienne (famille impériale et sa clientèle) à la bourgeoisie internationale, mais surtout, au niveau de *l'éclatement de l'imaginaire collectif dans le sens de la démesure*. L'Etat devenait le lieu de l'utopie réalisée, tout lui était permis, autorisé, non seulement pour « réformer » la société mais pour lui donner, *urbi et orbi*, les moyens de réalisation de ses désirs. La société, classes supérieure et inférieure toutes confondues, l'a cru, l'espace de quelques années ! Cet Etat répressif, qui, dans les années soixante, n'arrachait la société à sa structure « féodale » que sous l'impulsion des Américains, juste après le triplement du prix du pétrole, se sent beaucoup plus assuré.

Tant qu'il a pu entretenir le mythe de la société d'abondance, tant que les faits n'ont pas démenti ses prétentions à enrichir tout le monde, il a gardé la légitimité, marginalisant l'opposition, acculant l'extrême-gauche dans une position de guérilla sans espoir, rendant caduque l'opposition nationaliste qui raisonnait toujours en termes de politique et d'économie « nationales ». *L'Etat de la répression généralisée était en un sens l'Etat du consensus général autour du mythe de l'enrichissement sans effort*, rien que par la manne pétrolière.

Le pétrole était présent dans la révolution même, au moment où la société tentait d'abattre l'Etat, symbole de l'hégémonie de l'ordre pétrolier. Présence ambiguë, faite de refus contre l'ordre qu'il induisait mais aussi de fascination devant les facilités qu'il donnait, devant la consommation qu'il autorisait sans passer par l'effort. Déjà les bruits circulaient, à la veille de la révolution, qu'avec la suppression du pouvoir injuste des Pahlavis, la société pourrait donner libre cours à son orgie consumatoire, chacun recevant quotidiennement son dû (*harhe*) en barils de pétrole ! Le pétrole devenait ainsi le mirage de la consommation sans fin, la fête orgiastique que l'Ancien Régime troublait parce qu'il accaparait, pour lui seul et ses « mille familles », les bénéfices provenant de la rente. En d'autres termes, l'Ancien Régime, promoteur de l'ordre pétrolier, était perçu comme une entrave à la consommation sans fin et illimitée, comme trouble-fête au festin somptueux où chacun escomptait avoir sa part légitime dans la manne que l'Etat pahlavi avait confisquée au profit des siens. En ce sens, la révolution était le parachèvement de l'œuvre de l'Ancien Régime, son accomplissement dans l'acte même de sa suppression, la continuation de son œuvre. En creux, tant avant qu'après la révolution, la mentalité transnationale, induite par le pétrole, a influencé les conduites collectives, les a dominées, entretenant le mythe d'une abondance sans effort, au moment même où le mouvement révolutionnaire se voulait rupture avec les ravages de l'économie de la rente.

II. Sacré transnational, Etat transnational et société transnationalisée

Le sacré prôné par le pouvoir était course effrénée à la richesse, tout en faisant l'économie de l'effort. Sur ce plan il y avait unanimité : société civile et Etat, couches démunies et riches. C'est là où la société, déstructurée, acceptait globalement le joug de l'Etat répressif ; l'Etat, en contrepartie de la rente qu'il déversait différenciellement dans la société, s'arrogeait le politique et excluait la société. Mais cette stratégie présentait deux inconvénients :

— Le modèle de croissance et de développement était dans une très grande mesure excluant ; le pétrole enrichissait une faible minorité, parvenait difficilement aux démunis. Même si le sort d'une grande partie des pauvres s'améliorait, la frustration ne pouvait aller que s'accroissant. L'idéologie consumatoire atteignait vite ses limites dans l'inaccessibilité

de l'objet qu'il investissait : les moyens réels de financer la consommation manquaient souvent.

— Tant que les recettes pétrolières s'accroissaient régulièrement, le pouvoir pouvait dilapider la rente et entretenir la société sans trop de difficulté : l'euphorie était de mise, les projets grandioses, malgré le peu d'écho qu'ils rencontraient, n'en faisaient pas moins miroiter un avenir glorieux, une vie bien au-dessus de celle qu'avait connue la génération précédente : spectacle de la grandeur tombée du ciel, sans participation de la société civile, mais grandeur quand même ! A la moindre défaillance du système de financement, dès que les dépenses (militaires, somptuaires, d'investissements) dépassaient les recettes, que l'inflation réduisait les revenus, le régime entraînait en crise, atteint dans son idéologie légitimante : cela perturbait l'identité même de ceux qui le servaient (au nom de l'enrichissement), et remettait en cause son contrat implicite avec la société civile : l'enrichissement continu et sans effort, en contrepartie du renoncement de la société au pouvoir, au politique.

Au caractère cumulatif du ressentiment, de la frustration, s'adjoignaient les effets dévastateurs d'une répression primordialement mentale, faite beaucoup plus de peur, d'angoisse et d'insécurité que de sévices corporels et de torture (bien réels pourtant). Le quadrillage de la société, l'omniprésence de la Savak, l'impossibilité de la moindre critique infantilisaient la société, répandaient l'acrimonie. Cette forme de gestion — faite d'incitation à la consommation, d'impossibilité de consommer en proportion des aspirations éveillées, de frustrations devant l'incapacité de s'auto-réaliser par la consommation —, et une répression qui atteignait la société dans sa subjectivité, rendaient caduque toute créativité, toute possibilité de recouvrer une identité neuve, après la destruction de l'ancienne identité communautaire par l'Etat pahlavi. La société vivait dans la désidentité, c'est-à-dire un état caractérisé par la destruction de l'ancienne structure mentale et l'impossibilité d'en recouvrer une autre, crédible à ses propres yeux. L'idéologie de la richesse facile, de la consommation effrénée se révélait incapable, en pratique, de satisfaire existentiellement : elle était frustrante, même quand on accédait à la consommation, parce qu'une consommation sans créativité, sans participation à la création des objets, sans la contrepartie d'un effort, construisant un présent et un avenir, était aliénante ; et l'on consommait selon un pacte avec le pouvoir qui dérobaît à l'individu son autonomie : on renonçait à être libre en contrepartie de la consommation, on renonçait à devenir être politique en se faisant consommateur.

Par ailleurs, l'effondrement des anciennes formes communautaires et l'afflux des migrants vers la ville éveillaient irrésistiblement un *besoin de liberté*, de participation à l'*urbain*, cette communauté élargie en puissance, qui se donnait pour lieu d'ascension sociale des nouveaux arrivants. Les anciennes formes d'intégration de l'individu (la communauté rurale, la hiérarchie, au reste répressive, du village, les quartiers urbains traditionnels, etc.) devenaient d'autant plus insupportables qu'elles

avaient perdu leur fonction, qu'elles ne survivaient qu'en état d'agonie, ayant perdu leur support matériel (la hiérarchie traditionnelle du village détruite par la Réforme agraire, les formes coutumières de vie de quartier battues en brèche par l'afflux du pétrole). On cherchait la ville pour monter socialement et économiquement, pour goûter à ses délices interdites, pour se libérer des anciennes contraintes communautaires, pour s'assumer en tant qu'individu libre. C'est précisément là que la répression agissait comme détonateur. Au désir irrésistible de liberté politique, sociale, économique, le pouvoir opposait un non catégorique, un non d'autant plus insupportable qu'il signifiait la trahison de sa propre promesse de lendemains qui chantent.

Dans cette nouveauté se situe le *transnational* : émergence de l'*urbain* d'un nouveau type, de l'*étatique* promoteur d'une nouvelle forme d'existence, du *populaire* comme aspiration à faire peau neuve, à recouvrer une nouvelle identité, à accéder à la consommation dont on se sent exclu. Et on est à mille lieux de l'idéologie nationale, de la communauté nationale, d'un nationalisme promoteur d'une économie nationale et intégrée, d'une bourgeoisie nationale. On assiste à la globalisation des désirs, à la volonté de s'éclater dans et par la vie quotidienne, à assumer une existence politique, à se faire entendre dans le cadre élargi de la ville, à faire de l'urbain le lieu de sa promotion, d'apparition d'une nouvelle forme de subjectivité. L'urbain devient le centre où prennent forme les nouveaux désirs, où les garde-fous qui préservaient l'homme de la démesure ont été abattus, où les anciennes hiérarchies cèdent au déchaînement de l'anomie. Sous le chah, l'argent y était relativement facile, on arrivait sans trop de peine à le gagner, à s'initier à la modernité par les cabarets populaires, le cinéma, la télé, les bordels et d'autres formes de vie frappées d'interdit dans la communauté rurale... L'urbain permet la reconstitution des communautés sous d'autres formes, de nouveaux types de solidarité y voient le jour, on arrive à spéculer, à s'enrichir sur le dos du voisin, à accéder à la richesse individuellement — ce qui distend aussi les anciens groupes de solidarité pour les reconstituer sous une forme clientélaire où le trait structurant est la richesse et non l'âge, le prestige moral ou la terre.

Ces bouleversements étaient dans une grande mesure l'œuvre de l'Etat, point de mire de la société, dispensateur des biens, distributeur des mannes, créateur d'emploi ; à mesure que les communautés disparaissaient, que les anciens intermédiaires entre l'Etat et la société perdaient leur fonction sociale, l'Etat devenait le seul responsable, le seul foyer, le seul agent de la gestion de la société ; d'une société saisie de la furie de vivre mais aussi éclatée, sans identité, en détresse, cherchant désespérément une certitude pour s'y accrocher, ne trouvant dans l'idéologie consumatoire qu'aliénation et frustration, se culpabilisant de sa transgression des anciennes normes parce qu'elle se sentait incapable d'en assumer de nouvelles, qui réglementent la vie et lui confèrent un sens. *Furie de vivre et incapacité de soutenir la tension induite par cette furie, voilà le transnational dans l'imaginaire collectif. Dans le jeu*

de la démesure, le pouvoir lui-même était pris de vertige parce qu'il participait aussi à ce jeu de convoitise sans bornes où il était à la fois directeur et acteur.

La folie consumatoire dans les masses trouvait son pendant dans la folie des grandeurs à son niveau, folie où l'Etat prétendait réaliser l'irréalisable, faire passer la société, en l'espace d'une ou deux décennies, au rang des nations surdéveloppées, mater l'inflation par des moyens de coercition dérisoires mais qui, par leur arbitraire même, induisaient un sourd mécontentement, rétablir le calendrier impérial pour renouer avec un passé pré-islamique qui n'avait plus aucun contenu réel dans les consciences. Démesure de la société civile, de l'Etat, démesure que ne semblait endiguer aucune instance au sein de la société, où la folie était partagée par les uns et les autres, folie de consommation d'une part, folie des grandeurs de l'autre. L'Etat, ce dispensateur de la folie, atteint lui-même dans les fantasmes qu'il arrivait à faire partager à la société, était aussi la chose du monde la plus abhorrée. On le détestait profondément, on l'exécrait et on le craignait. Et il se reproduisait dans la crainte, dans l'exécration et dans la fascination qu'il exerçait sur les esprits. Dans la classe moyenne, le rêve le plus cher était d'accéder à son appareil, de monter dans la hiérarchie, de bénéficier de ses largesses, d'abuser de ses bienfaits, de s'enrichir à ses dépens, de s'y soumettre, d'œuvrer pour son extension, d'asseoir son emprise. Dans la classe inférieure, on enviait ceux qui, grâce à un parent dans l'administration, arrivaient à occuper une place d'employé subalterne de l'Etat. *Cet Etat de la répression, de la peur, de la malédiction, qui déstructurait le tissu social, imposait ses diktats les plus insensés à la société, était aussi l'Etat de la prise en charge, l'Etat des subsides, des primes, de la redistribution généreuse de la rente ;* s'il y avait, par les temps d'euphorie, un trait d'union entre les franges de la société, c'était bien la préservation de cet Etat que tout le monde avait par ailleurs en horreur mais dont personne ne pouvait se passer, tant on était transi par l'abondance imméritée qui arrivait à hausser le niveau de vie des couches urbaines. Aucune surprise, dès lors, que les tentatives d'opposition (guérilla urbaine, « nationalisme constructif », etc.) aient rencontré si peu d'écho dans une société tout occupée à spéculer, à dépenser, à s'enrichir, à s'adonner à la consommation, à noyer son ressentiment dans des loisirs de plus en plus onéreux et de plus en plus vides de sens : énormes voitures de luxe dans une ville perpétuellement embouteillée, colonnades victoriennes maladroites sur des sites sans perspectives, mégalomanie de pacotille dans une architecture superfétatoire, folle extension d'une ville à laquelle manquait les services élémentaires de la voirie, dont la démesure même mettait en évidence le déchaînement qui s'était emparé de la société. *L'Etat emballait la société dans sa folie, qui à son tour l'entraînait par le débridement de ses désirs dont la satisfaction, même partielle, exigeait l'escalade dans la folie des grandeurs.* Bref, la folie des dernières années du régime pahlavi, souvent vue comme un « viol de société », était dans une large mesure dictée elle-même par les folles

exigences de la société qui ne trouvait à sa *désidentité* d'autres remèdes que le déchaînement des convoitises, des désirs. Cette fureur trouvait son fondement dans l'afflux des recettes pétrolières, dans le pétrole, or noir ou « fléau noir » selon certains intellectuels iraniens (*balâyé siâhe*), fait transnational par excellence.

III. Le transnational et la révolution iranienne

La révolution était la remise en cause d'une quotidienneté insupportable ; elle se voulait édicatrice d'un ordre nouveau qui mette fin à l'injustice, frein à l'écèlement social, ordre dans le chaos des désirs débridés, rétablisse l'équité et l'équilibre social en termes de fraternité, c'est-à-dire selon une égalité compensatrice de l'inégalitarisme insensé de l'Ancien Régime.

En puissance, la révolution était créatrice d'un nouvel ordre, mais aussi baume sur les plaies. Elle signifiait l'effort, mais aussi le repos. La seconde dimension a prévalu sur la première ; la quête courageuse d'un ordre désaliénant cédait le pas au besoin irrépressible de s'installer dans l'euphorie, de vivre le rêve d'une société sans Etat, sans effort ; *l'effort révolutionnaire s'assignait comme fin, la fin de tout effort*. C'est à l'intersection des rêves et de la réalité que l'on doit chercher l'explication de l'échec. La révolution n'avait ni les intellectuels ni les groupes organisés pour mener à bien la première tâche ; les intellectuels manquaient cruellement, emprisonnés dans leur tour d'ivoire, contaminés par l'idéologie transnationale, happés par l'irrépressible désir de s'identifier à la bourgeoisie internationale. Les couches populaires ressentait cette défection des intellectuels ; ce n'est qu'après avoir épuisé la première alternative, après s'être convaincues de son impossibilité, qu'elles ont opté pour la seconde. Mais elles portaient en elles la plaie qui rongait les intellectuels ; la passion de consommer se manifestait jusque dans les conseils ouvriers où le souci primordial était souvent de s'enrichir plutôt que de promouvoir la production. Par ailleurs, faute de direction, les couches populaires collaborèrent avec le plus offrant.

Ainsi se jetèrent les bases d'un nouveau pouvoir fort et intolérant ; l'Etat pétrolier étant le seul à pouvoir s'entourer d'une clientèle constante, sa libéralité lui assurant les services d'une garde prétorienne faite de gens de conditions précaires, répandus dans le tissu urbain et vendant leurs services au plus offrant. Les organismes révolutionnaires (les *pasdar-s*, la Fondation des déshérités, etc.) se peuplèrent donc de la nouvelle clientèle du pouvoir. L'échec d'une solution constructive à partir de l'expérience révolutionnaire était ainsi inscrite dans la révolution elle-même.

A la nouvelle classe dominante, le clergé, la seule classe que l'Ancien Régime n'avait pu ou voulu déstructurer, allait incomber la tâche de parachever l'œuvre du régime du chah : désarticuler jusqu'au bout la société civile. Dans l'Iran de jadis, le clergé était médiateur entre la

communauté et le pouvoir, moralisant et légitimant ce dernier, le forçant à respecter l'ordre communautaire, le mettant en garde contre toute violation d'un contrat tacite.

Avec la rupture de l'ordre communautaire sous les Pahlavis, le clergé avait perdu totalement sa fonction médiatrice : le pouvoir, au nom de la modernité, lui refusait tout crédit. La société dressée contre l'Etat oppresseur, même si longtemps elle avait joué son jeu, se tourna alors vers le clergé et l'encensa d'autant plus que l'intelligentsia, à quelques exceptions notoires, broyait le noir de la désidentité, avait perdu toute attache avec la société. Il manquait à la fraction combattante du clergé un chef, qu'elle trouva en Rhomeyni, symbole de lutte contre le pouvoir, bien que pendant très longtemps inconnu sauf des initiés. Il sut, au nom de l'islam, mobiliser les jeunes, souvent ignorants de l'islam savant, et faire dire à l'islam ce qu'ils étaient avides d'entendre.

L'entreprise fut couronnée de succès ; la jeunesse, déstructurée par le régime, secouée par le mal de la *désidentité*, chuchait avant tout à s'enraciner, à *se refaire une identité* et, faute d'un avenir neuf et créateur que manquèrent de lui proposer les intellectuels, elle se réfugia dans l'islamisme mortifère de Rhomeyni qui assurait, sinon la vie dans ce monde, du moins une mort salvatrice, opposant à la vie sans attrait et provisoire (*fâni*), une mort prometteuse et pérenne (*abadi*). A la frustration qu'engendrait l'impossibilité de consommer, il proposa comme remède un paradis où tout pouvait s'acquérir, moyennant le martyr, jusqu'aux délices défendus et réprimés dans ce monde ; à une vie désertée par le sens, il opposa une mort marquée du sceau de la plénitude.

La solution rhomeyniste avait aussi une autre vertu tranquillisante : elle déléstait provisoirement la société de son suroplus de jeunes en offrant à la guerre de la chair à canon ; elle cassait les ressorts de l'opposition en s'installant « définitivement » dans la guerre. Mais la guerre, avec ses séquelles de pénurie et de contingentement, permet aux tenants du pouvoir et à sa clientèle de s'enrichir, de constituer à leur tour une clientèle, de trouver bon de préserver le nouveau pouvoir non plus au nom d'une conviction réduite à néant mais de l'intérêt matériel. La société s'installe dès lors dans l'attente. Si le pouvoir viole tous les interdits au nom de ses propres exigences, en un sens elle y acquiesce car l'expérience du pouvoir sous l'Ancien Régime l'y avait initiée, et qu'un pouvoir fort est à ses yeux un pouvoir irrespectueux de la société qu'il tyrannise. L'outrecuidance du pouvoir est interprétée comme la marque de sa vigueur et la société ne se sent pas, en l'absence d'une forme organisée de lutte, capable de l'affronter. Le nouvel ordre, intolérant à outrance, meurtrier à l'excès, sans vergogne (*bi charme*), immoral, s'use dans l'exercice du pouvoir mais tant que les signes de sa faiblesse ne se manifestent pas au grand jour, on lui obéit tout en le corrompant, on s'y soumet dans l'attente de jours meilleurs, on accumule dans la mémoire les griefs pour les ressortir le jour voulu. Pour le moment ces mécanismes d'accumulation des griefs fonctionnent à plein sans qu'une action violente s'ensuive ; on intériorise la violence, on se

déchaîne dans l'imaginaire contre le pouvoir, on occulte la hargne contre l'ordre inique. Entre-temps, on joue le jeu, on utilise à plein les mécanismes qui permettent de vivre et de bénéficier des largesses du pouvoir, au besoin on abonde dans son sens ; l'Etat se reproduit. s'installe dans la durée sous l'effet cumulé des allégeances avouées ou non, qui reproduisent les mécanismes de maintien du pouvoir de l'Ancien Régime.

Pour accéder à la consommation et se rehausser à ses propres yeux et aux yeux de la famille et des autres, que de genuflexions ne fait-on pas devant le régime, que d'avanies n'essuie-t-on pas ! Chacun essaie de trouver une place dans le réseau de distribution des biens et la spéculation bat tous les records, à tous les niveaux ; les nouveaux riches se prévalent de la richesse récemment acquise pour donner des gages de fidélité au pouvoir ; beaucoup d'intellectuels vendent leurs services à bas prix ; loin sont les temps fastes où les technocrates se faisaient grassement payer par un régime impérial imbu de son importance et la bourse garnie de pétro-dollars. Ils se donnent des airs islamiques, laissent pousser la barbe, répriment les femmes dans leurs services et bureaux au nom du voile islamique, émaillent leurs ternes discours de sentences coraniques, surenchérisent dans la fidélité à l'imam Rho-meyni, tirent un maigre profit consumatoire, cependant suffisant pour rendre la vie plus aisée qu'à nombre de leurs homologues qui n'ont pas accès aux réseaux de consommation privilégiés. Le marché noir instauré par la pénurie, où les prix pratiqués peuvent aller jusqu'à dix fois ceux du marché officiel, en grande partie approvisionné par l'Etat et par ses dignitaires enturbannés et laïcs confondus, permet à beaucoup de s'enrichir. La société se couvre d'un réseau dense, finement tissé, où la spéculation et le marché noir comblent d'aise les nouveaux riches et permettent à certains pauvres « astucieux » (*zébèle*) de tirer leur épingle du jeu ; l'administration, là où elle peut se laisser corrompre (les mairies pour le permis de construire ou de vendre les terrains, le ministère du Commerce pour les permis d'importation au taux semi-officiel du dollar, qui est inférieur de moitié au prix pratiqué sur le marché noir, les réseaux de distribution de biens, etc.), s'y adonne à cœur joie, et on a beau « l'épurer » de temps à autre des brebis galeuses, elles se reproduisent à vitesse vertigineuse.

La société s'installe dans l'illégalité ; ainsi toutes les opérations sur les devises sauf dans des cas bien spécifiques, sont frauduleuses, tout comme la vente de marchandises sur le marché noir, en grandes quantités du moins ; personne n'en a cure. Ça et là on arrête quelques intermédiaires ; cela fait partie du jeu, ou prend l'allure d'un règlement de comptes. L'idéologie puritaine du pouvoir, toute d'abnégation et de sacrifice, se révèle dérisoire devant l'étendue de la corruption et le dévouement au dieu de la marchandise. On chante la nouvelle idéologie martyriste et mortifère, pour pratiquer impunément la spéculation et s'enrichir. On fait tout pour accéder aux biens, devenus rares, et le désir s'enflamme des obstacles mêmes qui se dressent sur le chemin.

Les familles des martyrs monnaient la mort d'un fils en accédant aux « Coopératives des martyrs », où le poulet congelé, le riz thaïlandais ou uruguayen, le sucre, les fruits et les légumes, se vendent à des taux très avantageux ; on s'y approvisionne et on revend sur le marché libre pour arrondir les fins de mois. L'opération n'est pas considérée comme indigne ou immorale ; on maudit le régime tout en bénéficiant de ses prodigalités. Un peu partout la fièvre consumatoire essaie de s'apaiser par les voies les plus ingénieuses. On obtient des bons de contingentement pour les morts, on fait de longues queues pour acheter quelques cassettes au prix officiel et les écouler sur le marché noir ; la même chose pour les tissus, les pièces détachées des voitures, les voitures au prix officiel (le tiers du prix du marché « libre »), etc.

La société se dédouble, pratique ouvertement l'hypocrisie et le cynisme ; l'Etat se reproduit dans ces mécanismes du marché, un peu comme dans les pays « socialistes ». En un sens, sous le chah, l'accès aux biens de tous les jours s'était banalisé et on éprouvait la nausée devant l'engorgement du marché en pacotilles et gadgets. La révolution était un sursaut de dégoût, une réaction salutaire contre l'oppression des choses, des marchandises ; elle avait un côté soixante-huitard, se voulait en rupture avec un ordre oppressif où la marchandise était reine. Mais tout comme Mai 68, la réaction était ambiguë à plaisir : le refus du consumatoire côtoyait le besoin irrépressible de consommer immédiatement, ici et maintenant, sans s'attarder, sans remettre à l'avenir l'accès aux biens et aux services. Si, dans deux sociétés aussi dissemblables que la France et l'Iran, le même genre de réaction a pu être enregistré devant le consumatoire, c'est que le transnational remet en cause, partiellement et de manière à définir, la division centre-périphérie. Il est vrai qu'il s'agit de l'Iran pétrolier qui, artificiellement et pour quelques années, a pu accéder à un niveau de consommation sans commune mesure avec son développement ; mais ceci aussi procède du transnational : la périphérie pétrolière cessant provisoirement d'être, dans les années soixante-dix, le lieu de la pénurie et de l'indigence.

Quelques années après la révolution, l'engouement pour les objets passe dans la démesure, les pires frénésies du temps du chah. La quête est braquée sur l'infini, elle cherche non pas à satisfaire un désir donné, mais se fait désir du désir, soit que rien ne saurait étancher, passion inexorable et inextinguible, feu qui se consume et renaît de ses cendres. On cherche à posséder tel ou tel objet, à le consommer, à se l'incorporer, mais cette quête se profile dans un horizon structuré par l'insatisfaction devant tout désir, par le besoin toujours frustré et toujours renaissant de consommer davantage. L'Iran des années quatre-vingt est en un sens plus « moderne » que les pays du centre parce que la déstructuration et l'anomie y sont plus prononcées, parce que l'économie s'abreuve directement au transnational, parce que la consommation n'est point liée à la production, ne trouve pas de limitation à ce niveau, n'a pas son pendant dans l'image d'une société vivant au rythme de sa production et « méritant » sa consommation par sa capacité de produire. Le consu-

matoire, dans son caractère malsain et par définition insatisfaisant et frustrant, est devenu fait d'identité, il remplit les consciences où le vide créé par la déstructuration déchaîne les individus, soit pour consommer la mort, sa propre mort (le martyrisme tel que l'a promu l'Etat) soit pour consommer la vie, une vie devenue insensée par la quête éperdue des biens, par définition rares, tant parce que la structure économique qui les sous-tend répartit les biens de manière fortement inégalitaire (mode de développement excluant) que parce que la structure mentale de ceux qui y aspirent ne connaît plus de bornes s'est transnationalisée de fond en comble.

IV. *Le transnational et la société civile*

Pour Durkheim, l'anomie dans le sens de la déstructuration et l'anomie en tant que déchaînement des désirs qui ne reconnaissent aucune borne, sont en rapport de parenté. Mais il ne discute pas les relations qu'elles entretiennent. Ces relations sont étroites. En effet, pour que les relations consumatoires puissent être érigées en absolu (ce qui n'est pas le cas dans la plupart des économies du centre où elles sont tempérées par d'autres types de relations), pour que le rapport à l'objet puisse avoir la priorité sur les autres rapports sociaux, il faut bien que les relations sociales d'intégration dans la société soient profondément altérées, voire même décomposées, détruites. Ainsi, la définition de l'anomie en termes de débridement des désirs suppose dans la situation transnationale la définition de l'anomie en termes de désagrégation des relations sociales. L'économie transnationale ne peut s'infiltrer dans l'imaginaire collectif que si, au préalable, la déstructuration des relations sociales est un fait. C'est à ce niveau qu'intervient l'Etat dans son rôle fondamental de désarticulateur de la société civile. Le degré d'attrance des relations d'objet (le désir devenant effréné) est en rapport direct avec le degré de désarticulation de la société civile. Plus une formation sociale a perdu son « âme », i.e. s'est désagrégée pour s'installer dans la désidentité, et plus facilement le transnational s'insinue dans le tissu social, se l'approprie en s'infiltrant dans l'imaginaire collectif et déloge les rapports coutumiers par des relations objectales où le désir opère comme facteur dominant.

Au centre, existent de nombreux contre-poids à l'infini du désir, qui freinent le débridement aliénant de la passion consumatoire : la science, l'art, les mécanismes du *welfare state* assurant l'individu contre certains risques, la possibilité d'étalement des désirs dans la durée, en une société où la mobilité sociale est directement liée aux possibilités de création du surplus par l'économie, elle-même axée sur la production, etc. Ces garde-fous n'opèrent point dans une économie pétrolière. La science n'est certainement pas à l'origine du surplus social, ni la productivité de l'économie, mais bel et bien un facteur extérieur et adventice, le pétrole. La science engendre d'autant moins de prestige

que les savants d'un certain niveau quittent le pays pour s'intégrer directement au centre (les Etats-Unis) et que ceux qui restent finissent souvent dans la spéculation en se servant de leurs titres universitaires comme d'un surplus symbolique. Le savoir n'était qu'un alibi sous le chah, et dans la société post-révolutionnaire, après l'exode massif des cerveaux vers l'étranger ; s'y consacrer serait folie, tant la pénurie et les exigences d'une économie devenue spéculative à tous les niveaux happent les intérêts. Si l'Ancien Régime, comble de luxe, cherchait à créer une technocratie de haut niveau formée dans de grandes universités américaines, presque plus rien n'en subsiste. Pas plus que la science, l'art n'est de nature à intégrer les individus, à conférer un sens à leur existence. Sous l'Ancien Régime, l'artiste ne pouvait s'exprimer en raison de la répression. La création qui parvenait à surmonter les obstacles dressés par le régime ne rencontrait d'écho dans les couches supérieures de la société, mimétiques de l'Occident, qu'en suivant les mêmes modes que dans les pays du centre. L'art était condamné soit à reproduire, hors de leur contexte occidental, les mêmes leit-motive, en plus superficiels ; soit à ressasser les schèmes artistiques légués par la tradition, ne portant plus sens, ayant perdu leur pouvoir de créativité dans une société bouleversée qui ne trouvait plus dans l'art traditionnel le reflet de ses préoccupations, de son angoisse, de son déracinement, de ses désirs. Les artistes se tournaient vers l'Occident ou vers leur classe, impatiente de s'occidentaliser, en quête de sens au niveau du désir. Séparé de la société pour laquelle il était censé produire, quadrillé par un Etat oppressif qui ne tolérait aucune transgression de ses normes absurdes (les mots « rouge » [*sorrhe*], « noir » [*târiki*], etc., étaient bannis du vocabulaire poétique), aliéné dans sa vocation de créer un sens, coupé de l'immense majorité par son éducation et par ses origines sociales, l'artiste broyait du noir et se laissait souvent dominer par le désespoir. Il n'y avait pas de salut dans l'art, ni d'intégration ; mais l'arrière-goût de la mort, l'impossibilité d'assumer un sens qui libère. Le seul art qui subsistait consistait à monnayer en Iran le prestige acquis par l'artiste dans le centre, vendre ses produits moyennant quelques concessions aux goûts équivoques des parvenus qui cherchaient avant tout à étaler leur richesse, à satisfaire un exhibitionnisme outrancier, à s'adonner à la consommation ostentatoire, pour qui l'art était avant tout une manière de se valoriser, de se rehausser aux yeux des autres et, paradoxalement, par une valeur marchande. On payait à n'importe quel prix, on faisait monter artificiellement les enchères, on dilapidait l'argent, pourvu qu'on crée l'envie chez les autres, qu'on soit reconnu dans la supériorité consumatoire. Contrairement au capitalisme du centre où tout a une valeur, une cote, la démesure atteignait même les valeurs sacrées du capitalisme, à savoir l'argent. Ou, plus exactement, on était capitaliste malgré soi ; le sous-sol pétrolier avait acquis une prodigieuse valeur, enrichissant les uns, frustrant les autres, mêmes ceux qui s'étaient enrichis sans effort et avaient du mal à se refaire une identité à la mesure de leur folle richesse. La démesure se trouvait déjà dans

l'extrême facilité avec laquelle on pouvait gravir la hiérarchie sociale, à condition de trouver « la ficelle » ; beaucoup la trouvaient. Le niveau de vie augmentait, tout le monde, ou presque, s'enrichissait plus ou moins, et tout le monde était mécontent. Aucun sens d'équilibre n'habitait des êtres agités par la furie consumatoire, la société entière vivait sous le charme du mythe de l'abondance, l'Ancien Régime s'était insinué dans les tréfonds subjectifs de tous, donnait confiance en un avenir lumineux où chacun puiserait dans la manne pétrolière sans avoir à produire ; il suffisait d'accepter de consommer. La répression ne touchait pas fondamentalement les gens, pourvu qu'ils se noient dans l'objet devenu abîme, qu'on ne les dérange pas dans l'orgie consumatoire, qu'on leur donne les moyens de satisfaire des désirs illimités. Tant que cette atmosphère de fête sans fin se poursuivait, le pouvoir était sûr de sa survie, on le tolérait, on cherchait en lui le support de l'identité. Ethnocide, il était aussi géniteur : tueur de l'ancienne identité communautaire et créateur d'une nouvelle identité à base de transnational ; identité du reste mal au point, sans lendemain, fondée sur le mythe de l'argent facile, du développement malgré soi, du progrès sans effort et de la consommation sans production. La société a cru à ce fantasme, s'y est abandonnée sans discernement, parce qu'elle partageait la démesure du pouvoir, était sous son charme, vibrait avec le pouvoir à l'unisson du transnational, parce que ce dernier était parvenu à se donner comme allant de soi, comme une évidence inéluctable, un fait incontournable, une seconde nature.

La déstructuration était une condition essentielle pour que le transnational se loge dans les tréfonds de l'identité, pour qu'une société entière puisse croire au mythe de la « Grande Civilisation ». Ce rêve ne pouvait cependant durer que le temps de l'abondance ; rien d'étonnant dès lors que la crise sociale commence avec la crise économique, qu'à l'épreuve des faits, le mirage de l'abondance aboutisse au grand soulèvement. Sans l'abondance, le régime perdait sa *ratio essendi*. Au rêve de la société opulente met fin la révolution qui se donne pour l'ouverture sur la réalité, sa prise en charge. Mais le rêve rentier n'en rémord pas pour autant ; il poursuit la révolution et finit par avoir raison d'elle dans la reconstitution d'un Etat rentier, plus répressif et plus despotique que le premier, mais sans l'abondance. Le nouvel Etat s'installe dans l'esprit des gens, marqué par la rente. Il promet tout à tout le monde sans rien leur donner. Sa force réside dans sa capacité de promettre, dans son renvoi au futur, à un futur indéterminé où la mort elle-même est un bonheur. Le rêve rentier est la passivité dans la jouissance, le bonheur atomisé, l'enfermement dans un soi rendu étranger à la créativité. Le rêve consumatoire suppose non pas la création de l'objet mais son ingestion, non pas une attitude constructive mais destructive. On cherche non pas à promouvoir une industrie nationale mais à consommer les produits internationaux, non pas à s'affirmer dans une identité positive mais à se noyer dans l'abandon : le noyau dur de l'identité se dilue, l'identité se gonfle pour envahir le monde environnant, non pour le maîtriser et le trans-

former mais pour y jouir de quelques moments de plaisir, pour y séjourner en « touriste ». Le vécu de l'espace, conditionné par la rente pétrolière, n'est pas non plus celui d'un espace à modifier mais celui où l'on se pâme, où l'on s'éclate, où l'on fait l'économie de toute intervention. L'Etat joue le rôle du mâle, de l'actif, de celui qui prend en charge, du père qui infantilise ; père et parâtre en même temps. Pétrole et répression sont les deux faces de la même médaille ; la flambée du désir et le repli sur soi dans une noire aliénation, en sont l'avvers et le revers. Le côté nocturne du régime post-révolutionnaire est la suite logique de l'éclat factice de l'Ancien Régime au faite de l'euphorie consumatoire. La passivité dans le désir suppose l'Etat répressif sous le chah, pôle actif d'une aspiration castratrice, Etat pourvoyeur, Etat oppresseur, Etat dépossesseur de l'identité, acteur de l'installation de la société dans *la désidentité*, agent de son extraversion sociale, de sa transnationalisation.

D'une société où l'Etat assume la paternité dans tous les sens du terme, où il administre rétribution et punition, où il supprime tous les intermédiaires, où il dépossède les individus de leur propre identité en remplissant leur imaginaire de l'envie consumatoire, la famille ne sort pas indemne. L'Etat était pris par la folie totalitaire de se substituer à la famille, tendance encore velléitaire mais qui devait trouver son couronnement dans le régime clérical où les enfants peuvent désobéir au père avec la bénédiction de l'Etat pour partir sur le front. Les germes de cette tendance totalitaire ont été semés sous l'Ancien Régime qui prétendait, au nom de la modernité, détruire la société à tous ses niveaux pour la remplacer par la « rationalité ». La famille faisait figure d'archaïsme, de passéisme, et l'idéal était de remplacer la paternité familiale par celle de l'Etat qu'incarnait le monarque. Cette tendance a trouvé son accomplissement avec le nouveau pouvoir où le Guide (Rhomeyni) est le père, et la famille concrète réduite à un adjutant de l'Etat.

Si l'Etat royal était l'incarnation du transnational dans l'abondance et l'euphorie, le pouvoir clérical personnifie le transnational dans la pénurie et la cacophonie, dans le désir qui s'accomplit par sa propre dénégarion, qui s'investit dans la mort faute de pouvoir se réaliser dans la vie, dans un nouveau projet de société, dans un développement qui porte sens.

L'appauvrissement contribue paradoxalement au maintien de l'Etat. Tant que ce dernier se fait craindre par le sentiment de sa vigueur et de son unité, on ne s'insurge pas contre lui. Le *syndrome révolutionnaire* joue aussi : à une phase de mobilisation intense succède une phase de démobilisation, de démoralisation, de sentiment d'impuissance devant un ordre insupportable mais intangible. On conçoit moins la vie en termes de lutte, d'affrontement, de combat social, qu'en termes de stratégies individuelles, de menées sournoises, d'attitudes équivoques ; à l'implacable franchise de la révolution succède l'hypocrisie, la duplicité, l'insincérité. Faute de consommer l'objet, le feu du désir brûle l'individu qui se jette dans les bras de la mort en tant que membre du *Bassidje*, organisation mortifère forte de plusieurs dizaines de milliers de jeunes, souvent chômeurs. La démesure du désir (le transnational) a provoqué

la révolution qui n'a pas pu la maîtriser et débouche sur le nouvel Etat à qui incombe de tirer les dernières conséquences de la logique consumatoire : la mort.

MEDIATION ETATIQUE EN TRANSNATIONAL ET NOTION D'ARBITRAIRE EN SOCIOLOGIE

De la dette extérieure à la stratégie d'agression du mouvement ouvrier en Tunisie

Khalil ZAMITI

*« J'admire les grandes falsifications. »
(Nietzsche)*

Le syndicat serait-il un appareil d'Etat ou bien l'une des institutions constitutives de la société civile et dressées en tant qu'écran protecteur des droits personnels menacés par l'hégémonie unilatérale de l'étatique ?

Infléchie par le type de société envisagée, la réponse demeure liée à une question de faits, d'accentuation et de dosage. Dans la mesure où la classe ouvrière n'est pas le tout de la société au nom de laquelle s'exprime, au plan formel, le discours gouvernemental accusé, à son tour, en Tunisie, de connivence objective avec les classes dominantes locales et exogènes, une série d'ambiguïtés vont accompagner la référence faite aux « masses populaires » dont chacun des protagonistes va se réclamer.

Pour une part, le discours syndical ne manifeste pas la position des franges les plus nombreuses et les plus déshéritées de la population dont la déstabilisation et l'éviction des formes non spécifiquement capitalistes de production ne s'est pas accompagnée de leur intégration salariale. Ainsi, les personnes recluses dans les quartiers péri-urbains de la capitale et qui déferlèrent sur les magasins lors de l'émeute du pain sont évaluées au tiers de l'effectif global de l'agglomération tunisoise qui, avec 1.400.0000 habitants, regroupe le cinquième de la population

totale. On estime de 30 à 40 % de ce tiers la fraction de ceux qui se situent en dessous du « seuil de pauvreté » défini par la dénutrition, l'incapacité de payer un loyer, l'absence d'actif dans la famille et d'insertion dans un système social de soutien.

En outre, le syndicat affronte les intérêts patronaux sans qu'une moitié de la population ne se sente impliquée de manière directe vu que l'emploi salarié dans l'agriculture ne constitue que 10 % de l'emploi assuré par le secteur campagnard qui totalise, à son tour, avec une main-d'œuvre de 1.127.640 personnes pour l'année 1984-85, 50 % de l'emploi national.

Enfin, la confusion des trois pouvoirs, en situation de capitalisme dominé, restreint aussi l'espace de tolérance de la pression ouvrière d'autant que l'appui extérieur assuré au régime en cas de difficultés internes fut dévoilé, de manière flagrante, lors de l'opération du commando tunisien de Gafsa.

Telle se dispose la toile de fond où s'inscrivent les points de rupture et de fissure par lesquels chute le mouvement syndical dans la trappe que lui tend le gouvernement sous la paille traîtresse de l'ainsi nommée « masse populaire » sur laquelle s'adosse, désoutillée, la direction ouvrière. Afin de rendre compte de l'annulation dictatoriale des tentatives d'acquisition de l'indépendance syndicale, il est plus édifiant de clarifier l'intrication et les modalités complexes d'oppositions et d'alliances de ces multiples classes et fractions de classes encore engluées, pour une part, dans d'autres systèmes d'appartenances régionales et parentales manipulées par le politique plutôt que d'immerger le tout dans les notions aussi floues qu'impressionnistes de « société gélatineuse » ou « ambiguë ».

Face au syndicat ainsi piégé par sa modalité d'insertion dans la société, le gouvernement s'attribue la prérogative de juguler la revendication salariale au nom de sa conjonction régulatrice avec les autres contraintes économiques, politiques et idéologiques dont l'ordre social tout entier, qualifié d'intérêt national, serait tributaire. Toutefois, cet ordre impliquant l'écart outrancier des revenus, issu de l'exploitation et de la domination interne et exogène, le gouvernement va se trouver convié à briser, avec d'autant plus d'urgence qu'approchent les élections législatives, les velléités d'alliance suscitées entre les forces contestatrices émanant des foyers autour desquels tendent à se polariser aussi bien les partis d'opposition, les laissés-pour-compte de la croissance, que les franges ouvrières et estudiantines, les premières étant confrontées au blocage des salaires et les secondes au spectre du désengagement des pouvoirs publics de leur rôle de formateurs. De surcroît, le niveau du revenu moyen des fractions de classes intermédiaires subit la répercussion de la politique « d'austérité ». Articulée aux rapports internationaux d'inégalité opérant sous la forme apparente de la hausse du dollar, de la baisse de la rente pétrolière, du blocage du flux migratoire et de la limitation des débouchés, la crise des finances publiques et la restriction des capacités redistributrices de l'Etat orientent l'arbitrage instauré entre l'économie et la prise en charge « sociale » dont le sacrifice relatif, consenti au nom

du productivisme, sape les bases fiduciaires de l'allégeance mercantile monnayée par le régime qui compense alors par la contrainte les risques démocratiques. Ainsi s'intensifie la connotation policière du pouvoir depuis l'émeute du pain.

A dix mois des élections législatives et bien que le trucage des précédentes, celles de 1981, soit aujourd'hui reconnu par le Premier ministre lui-même¹, la poursuite éventuelle, jusqu'à cette échéance, du conflit aigu et ouvert qui oppose la centrale ouvrière au gouvernement risquerait d'induire une combinaison des voix aboutissant sur un score incompatible avec l'unanimité postulé par le type absolutiste de confusion des pouvoirs monopolisés et amalgamés sous le couvert du charisme présidentiel. Excédé par l'intransigeance gouvernementale, le leader de la centrale ouvrière annoncera l'éventualité de l'inscription des représentants syndicaux sur les listes des partis d'opposition lors des prochaines législatives.

C'est au travers de cet imbroglio que va se frayer la voie suivie par l'affrontement engagé, de part et d'autre, au nom de l'intérêt général, entre la centrale syndicale et le gouvernement.

En dépit de l'offensive brutale menée au nom du chef de l'Etat et mettant en branle l'appareil politico-policiier, cette prise en compte de l'insertion sociale des positions conflictuelles prémunit contre la tentation manichéenne idéalisant l'organisation syndicale, réduite à la pure passivité d'une totalité homogène, dépourvue de clivages fractionnels, d'ambivalences et d'ambiguïtés, autant de leviers que le gouvernement entreprend d'actionner en mettant à contribution la technique séculaire de la promesse associée à la menace, quitte à ce que la première soit éludée au moment opportun où la seconde s'exécute. L'identité des pratiques étatiques dominantes et de celles qui régissent le fonctionnement interne de la hiérarchie syndicale est ainsi à mettre en relation avec leur insertion dans le type d'exercice et de conception du pouvoir prévalents dans la formation sociale tunisienne où, se réclamant de leur participation à la lutte pour l'indépendance, il ne demeure plus que deux leaders charismatiques dont l'un dirige l'Etat et l'autre le syndicat.

Dès lors, l'accentuation de la pression revendicatrice exercée au nom de la cause ouvrière actionne la contre-stratégie de l'élimination propre au dilemme du pouvoir diarchique.

En situation de capitalisme dominé, caractérisée, mais non définie, par le régime de légitimité restreinte ou de confusion des trois pouvoirs, la prévalence du leadership individuel sur la prégnance des appareils organisés, porteurs des droits civiques institués est donc aussi consubstantielle au pouvoir gouvernemental qu'au contre-pouvoir syndical, tous deux procédant d'une seule et même culture politique ambiante aussi longtemps que l'organisation ouvrière n'outrepasse guère les limites structurelles entre lesquelles se négocie sa position. Dans la Tunisie de cette seconde moitié de l'année 1985, l'agression organisée en régime de parti unique, par l'appareil du pouvoir gouver-

nemental contre l'institution du pouvoir syndical ne présume donc pas de l'absence, au sein de celui-ci, d'arbitraire, de manipulations, de complicités et de connivences diverses et multiples entretenues avec le parti-Etat confronté à la crise économique de l'endettement et à la lutte fractionnelle engagée pour la succession politique.

Cependant, face au constat de l'agression planifiée et du démantèlement gouvernemental des structures syndicales, foyers de la revendication ouvrière, l'interrogation se trouve portée sur la stratégie de lutte mise en application par le pouvoir central et sur les processus d'occultation idéologique accompagnant la procédure car, depuis toujours, c'est la violence infligée à la règle instituée qui souleva, de nouveau, la question du droit.

Toutefois, l'interférence et la mouvance de ces tensions, de ces équilibres provisoires et de ces contradictions plus ou moins conscientes invalident le schématisme des conceptions réduisant l'organisation syndicale à n'être qu'un appareil d'Etat ou un élément d'une « société civile » nettement différenciée.

Dès lors, il deviendra plus malaisé d'opposer, de manière tranchée, le droit à la force, le sens à la puissance, la représentativité à la coercition et la démocratie à la dictature. Sans la tolérance plus ou moins complice, inhérente à l'ambiance sociétale, il devient plus malaisé, au pouvoir, de n'imposer l'arbitraire que par la violence. De même, en régime de démocratie parlementaire, tel qu'il fonctionne en Occident, le remplacement gouvernemental du personnel syndical devient impraticable, du moins si la procédure est menée à découvert. En Tunisie, ce spectacle se donne à voir.

Bien qu'il ne s'agisse d'analyser ici qu'une conjoncture prolongée, celle-ci, grâce au démontage d'un mécanisme essentiel, ne fait que révéler avec un effet amplificateur, la nature structurelle, relativement durable, mais non figée, des rapports qui relient l'Etat, le gouvernement et le syndicat en situation de capitalisme dominé.

Durant le dernier trimestre de l'année 1985, le gouvernement tunisien, prônant un nouveau syndicalisme, participatif, celui de l'entreprise, déclenche une opération idéologique et politico-policière de vaste envergure, assortie de mesures administratives et financières coercitives, telles que la suppression de la retenue des cotisations syndicales à la source, pour enrayer les revendications salariales en brisant la résistance de l'Union générale tunisienne du travail, la puissante centrale syndicale, fondée depuis quarante années et tirant ses titres de gloire historique de sa participation à la lutte anti-coloniale. Il déloge les représentants élus pour leur substituer des éléments inféodés au parti unique. La répression s'abat sur les espaces ouvriers et syndicaux, quadrillés par les « forces de l'ordre », tandis que les nouvelles de l'effondrement successif des foyers régionaux de résistance parviennent à la direction nationale qui, assiégée, sera doublée par le Bureau national de la coordination, organe suprême des *mounassibine*, les nouveaux-venus « installés » par le pouvoir. A Tunis, les premiers

locaux ne seront arrachés le 30 octobre qu'avec l'occupation massive de la police. Depuis la justice et les prisons jusqu'à la télévision, tous les moyens d'action officiels, monopolisés par le parti-Etat et auxquels jamais ne peut avoir accès le syndicat, sont mis à contribution pour soutenir ceux qui, face à l'accusation d'ingérence, clameront l'absence de connivence gouvernementale tout en insinuant leur autonomie.

Ourdi hors des structures légales et des lieux publics de réunions et de l'action syndicales, ce mouvement aurait exposé ses exécutants, s'ils ne prolongeaient la manipulation gouvernementale, à l'application de la loi en fonction de laquelle furent infligées, depuis les années soixante jusqu'à nos jours, les peines de réclusion les plus lourdes. Depuis l'organisation clandestine jusqu'au siège et à l'assaut d'édifices publics, les chefs d'accusation caractérisés n'auraient guère fait défaut. Dans la ville sudiste de Gabès, la marée humaine des ouvriers occupant le local et les abords de l'Union régionale de l'U.G.T.T. dressera, face aux manœuvres du gouvernement, le bastion charnel le plus dissuasif. Ce n'est que l'après-midi du 28 janvier qu'intervient l'occupation « légalisée » par la présence d'un huissier-notaire et assortie de l'emprisonnement du secrétaire général et d'autres syndicalistes. La panoplie coutumière des arrestations, des emprisonnements, des licenciements, des intimidations, des fausses-accusations, des dénonciations publiques et vexatoires portant atteinte à la moralité et à la vie privée par voix télévisée précède et couvre de son vacarme inquisiteur l'assaut final livré aux locaux syndicaux sur instruction législative. La police expulse les dix-sept grévistes de la faim rassemblés le 4 janvier dans le siège de l'U.G.T.T. Le rassemblement, dans le même lieu, de personnes des deux sexes qui, pourtant, affrontent le risque suprême, donne lieu à une promiscuité portant atteinte, sembla-t-il, à la « moralité publique ».

Dans la confusion engendrée par l'agression, les seules indications approximatives que pourront communiquer les membres bientôt traqués du bureau exécutif sont que l'effectif des syndicalistes emprisonnés se compte par dizaines tandis que les renvois professionnels se chiffrent par centaines.

Confrontée à ces faits massifs, la dévalorisation abstraite de l'action syndicale par certains courants politiques tend à minimiser l'ampleur de l'arbitraire. L'informulé qui sous-tend pareille insinuation, jadis fustigée en tant qu'infantilisme, revient à soutenir que si le syndicat n'est qu'un appareil d'Etat, sa destruction ne renvoie qu'à un règlement de compte mineur intervenant au sein de la réaction. L'effondrement « positif » du paravent syndical de la fausse démocratie, en dévoilant le vrai visage du régime dictatorial, infléchira donc la pensée et l'action vers les seules voies conséquentes allant de l'organisation clandestine à l'affrontement armé.

Trois moments jalonnent le temps fort de cet épisode encore inachevé. En mai 1985 intervenait la rupture des négociations salariales entre le gouvernement, désormais désireux de soumettre la revalorisation des salaires à l'accroissement de la productivité du travail et l'U.G.T.T.

maintenant le principe de l'alignement de l'indice des salaires sur celui des prix. Réunies les 19, 20 et 21 décembre, les assises du comité central du Parti socialiste destourien s'érigèrent en séances clôturales du succès de l'opération de « redressement de l'action syndicale ». Après lecture de la motion finale accusant l'U.G.T.T. de rejet des militants destouriens et d'accueil des contestataires, le chef de l'Etat formula son « approbation entière, exprimée du fond du cœur ».

Enfin, le 20 janvier 1986 sera asséné le coup de grâce à l'occasion de la célébration gouvernementale du quarantième anniversaire de la fondation de l'U.G.T.T. A l'adresse des membres du « Bureau national de coordination » et de ceux du « Bureau exécutif » de l'U.N.T.T.², organisation formée à la suite d'une scission opérée par la fraction dite droitiste de l'U.G.T.T., le Premier ministre et ministre de l'Intérieur lançait l'ultimatum final :

« Vous vous trouvez aujourd'hui devant l'alternative suivante : ou vous faites preuve de circonspection et écoutez attentivement l'appel du combattant suprême en sa qualité de père de tous les Tunisiens et en premier lieu des travailleurs, pour vous engager dans la voie du redressement et de l'unification et adoptez une charte syndicale nationale ou alors vous demeurez dans une situation d'incertitude et balancez dans le camp des anarchistes, ce qui ne manquera pas d'aboutir à la confrontation. Mais quoi qu'il en soit, les vainqueurs seront Bourghiba, son Parti et son Etat ».

L'ordre sera exécuté la nuit même qui suivit cette harangue. A deux heures, dans le noir, s'effectua l'occupation des derniers locaux syndicaux de la capitale encore gardés par la direction légale de l'U.G.T.T. Dans le discours, tous avaient flairé le relent de mise à mort émanant de cette formulation péremptoire : « pour moi, l'affaire est terminée », puisque, selon le Premier ministre, l'accord du 4 décembre conclu entre le gouvernement et le syndicat a été rompu par la redésignation, le 12 janvier, à la tête de l'U.G.T.T., du même secrétaire général dont le gouvernement avait demandé et fini par obtenir le limogeage.

Ce refus de poursuivre la piste frayée par l'autre, tout en arborant les allures téméraires du chant du coq poussé par une fraction de la direction syndicale tâchant de remonter à contre-courant le torrent qu'elle suivit jusqu'au bord du précipice gouvernemental, valide l'interprétation dynamiste et infirme la réduction de l'acquiescement initial à la pure passivité. Les déterminismes se combinent à la liberté de s'y soumettre. La décision annulatrice de la défection initiale ayant été adoptée dans des conditions de négociations moins propices qu'au début du processus, elle atteste que les attitudes et les motivations dont elle fut tributaire ne procèdent pas seulement de l'intensité des contraintes extérieures et subies mais aussi d'un éventail de contre-stratégies individuelles et collectives allant, selon le degré de

conscience politique et les échelles de valeur, matérielles ou symboliques, de l'adoption active et complice de la procédure gouvernementale à son rejet. En dépit de l'ampleur des pressions et à moins de postuler une généralisation exorbitante de l'héroïsme révolutionnaire, ceux qui cédèrent choisirent de céder. Achievant son discours, le Premier ministre « suggère » alors un délai ultime de trois mois pour la tenue d'un congrès extraordinaire de l'U.G.T.T. nouvelle manière. Les législatives approchent et il était temps de mettre le personnel syndical dirigeant hors-la-loi pour lui en substituer un autre qui ferait front commun avec le « destour ». En écho à la « proposition » gouvernementale, le Bureau national de coordination rend publique, le jour même, dans l'après-midi, la déclaration où se lit la formulation suivante :

« Le Bureau national de coordination affirme à l'opinion publique que cette suggestion qui traduit l'attachement du gouvernement à préserver l'unité des rangs ne peut se concilier avec les vœux et désirs de certains membres du Bureau exécutif ayant à leur tête le camarade Taïeb Baccouche qui s'est érigé en défenseur des intérêts des communistes, gauchistes et extrémistes achouristes qui ne représentent qu'eux-mêmes. »

L'aveu gouvernemental du désavœu populaire est dévoilé par l'obligation où se découvrent les dirigeants et leurs agents d'exécution de désigner l'objet sans cesse renouvelé du ressentiment. Après l'hypertrophie du « danger lybien », l'intermède israélien, vite abrégé, la déviance syndicale, la corruption, voici qu'est maintenant réinventé le communisme.

Face au coup de force extra-syndical, il s'avère que l'accaparement présidentiel des pouvoirs fragilise les assises institutionnelles des droits civiques au point que l'absence de recours contre l'hégémonie de l'étatique laisse peu d'espace de négociation entre le consentement à la coercition et l'explosion insurrectionnelle. L'acceptation obligée de l'arbitraire prolonge ainsi la nature du pouvoir qui tend à saturer aussi les lieux d'expression intellectuelle des conflits. Ceux qui participèrent à la réunion-débat organisée par des universitaires à la faculté de droit, la nuit du 23 janvier, éprouvèrent, en apercevant les deux voitures policières venues stationner là, cette impression d'étouffement provoquée par l'étau de l'intolérance qui se resserre peu à peu sur le pays tout entier jusqu'à la remise en cause du droit à réfléchir.

En fait, selon Taïeb Baccouche, membre du Bureau exécutif de l'U.G.T.T. et âme du revirement qui redésigne Achour dans ses fonctions de secrétaire général, deux raisons furent à l'origine de ce réajustement qui provoqua la fureur gouvernementale en brisant le processus de camouflage idéologique du coup de force. Les promesses de libération des syndicalistes emprisonnés, de réintégration dans l'emploi des licenciés et de restitution des locaux n'ont pas été tenues un mois après l'accord du 4 décembre. En outre « la base syndicale a désap-

prouvé l'écartement de Habib Achour du secrétariat général de l'U.G.T.T. sous la pression du pouvoir³ ».

Pourtant, en dépit de l'évidence, l'idéologie officielle, niant l'ingérence, maquille l'entreprise présentée à l'opinion publique sous la forme d'une séquence intra-syndicale. Le gouvernement ne fut que le spectateur d'un processus intervenu hors de lui. Cependant, à mesure que l'occultation de l'intervention gouvernementale dans la gestion de l'organisation intra-syndicale ne parvenait plus à s'assurer, même au plan formel des apparences, la crédibilité minimale, l'aveu de l'arbitraire finissait par s'explicitier dans des formulations telles que : « Dans le cadre de l'appel lancé, au nom du Président Habib Bourguiba, par M. Mohamed Mzali, Premier ministre et ministre de l'Intérieur, il a été procédé, lundi, à la remise du siège de l'Union locale du travail de Nefta, relevant de l'U.G.T.T. »⁴. Dans cette foulée, le ministre de l'Enseignement supérieur finira aussi par annoncer lui-même sa décision de ne plus reconnaître la direction syndicale sectorielle avec laquelle il est amené à négocier et cela à la suite d'une grève de protestation déclenchée contre le licenciement professionnel et l'arrestation policière du secrétaire général des « assistants et maîtres-assistants », accusé de tenir des propos outrageants envers les dirigeants et d'avoir osé raccrocher le téléphone durant une communication avec un cadre administratif. Ainsi légitimée par cette déclaration unilatérale de non-reconnaissance, l'intervention des « Brigades de l'ordre public » contre la tentative de réunion syndicale des enseignants du 19 février 1986 s'effectuera, quelques jours après le propos ministériel.

Bien qu'il ne soit guère de bonne méthode d'ainsi le personnifier, au vu et au su de tous et au niveau de ces centres officiels de pouvoir, l'Etat ment avant de finir par avouer le mensonge. Quelle est donc la raison de ce simulacre ? Un premier constat guide l'analyse : le camouflage prend racine dans l'espace lacunaire formé par l'absence de référent commun assignable à deux ordres irréductibles de discours, celui du labeur et celui du pouvoir.

Pour ce dernier et au-delà des faux-semblants coutumiers incriminant, par exemple, l'anti-démocratisme pratiqué au sein de la centrale ouvrière, à l'origine était la crise.

En effet, la loi d'airain des temps modernes sur laquelle s'adosse et s'arc-boute la justification économiste de l'intransigeance gouvernementale manifestée à l'encontre de la revendication salariale située, aux sources initiales du raisonnement, l'ampleur, devenue prohibitive, de la dette extérieure érigée, par le gouvernement, en priorité majeure de l'action. S'amplifiant en même temps que la chute des revenus pétroliers qui représentent 40 % de la valeur des exportations, et de ceux des phosphates qui totalisent 20 % avec le textile, le cuir et les chaussures, la dette atteint le niveau annuel de 480 millions de dinars alors que le montant des investissements n'est que de 1 800 millions de dinars.

Ce handicap intervient malgré la performance de l'agriculture qui, en 1985, a contribué pour 50 % de la croissance du P.I.B. en raison, pour une part, de la régression d'autres secteurs. Ayant reçu quelques 20 % du total des investissements, l'agriculture a fourni, grâce à une bonne pluviométrie, 20 millions de quintaux de céréales, 200 000 tonnes d'agrumes, 53 000 tonnes de dattes et 100 000 tonnes de production oléicole.

Afin de renflouer l'endettement, le gouvernement énonce l'impératif catégorique de dégager un excédent en devises par l'accroissement du volume, de la qualité et de la valeur des exportations. Mais, pour conquérir les marchés en régime concurrentiel, la compression des coûts de production, exigée par la compétitivité, oriente alors vers le blocage des salaires vu que l'action éventuelle exercée sur la composition organique du capital bute sur l'horizon bloqué par l'effet limitatif des rapports internationaux d'inégalité. Que dire, en effet, d'une économie satellisée et dépendante d'un secteur métropolitain lui-même mis en difficulté par le transfert intersectoriel des profits lorsqu'on sait que depuis 1973 l'augmentation en Occident de l'indice des prix du post-industriel (nucléaire, énergie, informatique) a atteint le double de celui des prix des industries classiques (automobile, travail à la chaîne). Si donc elle n'est relative, la plus-value ne saurait être qu'absolue. De là s'opère la conversion de la revendication syndicale en menace politique de déstabilisation du régime si le niveau de la ponction allouée à la consommation ostentatoire des privilégiés est maintenu. Le processus d'alignement forcé de la parole syndicale sur la voix gouvernementale chevauche ainsi, au plan du débat démocratique, les mécanismes politiques de la défense du taux de profit par le recours à la plus-value absolue. Au vu de ces mécanismes, S.R.A.F.A. aurait eu raison du marginalisme.

Si, en Occident, l'amointrissement du pouvoir de négociation des concentrations ouvrières n'est donc pas dû à une réconciliation du capital et du travail ainsi que le soutient l'idéologie conservatrice, mais d'un redéploiement des lieux sectoriels de ponction et d'affectation du surplus qui émigre, en fonction du taux différentiel de profit, du secteur de l'industrie classique à celui de l'énergie, en Tunisie, le thème de la substitution du syndicalisme participatif d'entreprise à la revendication ouvrière manifestée par la grève à l'échelle segmentaire ou nationale constitue alors la justification de la surexploitation des travailleurs au niveau local et international. Il leur est demandé un changement d'attitude convertissant en acceptation le refus de l'exploitation, toutes choses égales par ailleurs. En fait, de par sa théorie même de la valeur, le marxisme ne postule pas une indépendance mécanique et abstraite du revenu et du travail ou du salaire et de la productivité en les isolant des luttes sociales. C'est donc l'affectation du surplus en fonction des rapports sociaux qui fait problème et non pas le niveau intentionnel et volontarisé de la production matérielle.

S'emparant, en la dénaturant, des propos de Gorbatchev, tenus à ce sujet, au 27^e congrès du parti communiste de l'Union soviétique, la propagande officielle tunisienne érige le marxisme en anti-productivisme ⁵.

Cependant, de même que durant l'époque de la lutte pour l'indépendance, le problème de l'exploitation fut lié à celui de l'occupation, la question syndicale s'avère, aujourd'hui, indissociable de la référence faite à la structure de classe articulée aux rapports internationaux d'inégalité.

Mais la réification économiste de la dynamique historique mène, au plan des échanges marchands et de la guerre, à considérer l'alliance avec l'Occident impérialiste comme inéluctable, quelles que soient les agressions économiques et militaires organisées par l'allié, tels que le protectionnisme consécutif à l'élargissement du marché commun ou l'attaque israélienne du territoire national en l'an 1985.

Si cette vision « matérialiste » et fixiste du monde avait régné sans partage, du temps de la colonisation et du rapport disproportionné des forces armées qu'elle mettait en présence, aucune impulsion nationaliste n'aurait sous-tendu la réclamation de l'indépendance puisque « le pot de terre » ne serait jamais venu à bout du « pot de fer » ainsi que le présumait la formule fataliste de l'époque..

Telle est la signification du défi lancé par le Premier ministre à toutes les armées arabes unifiées sous un même commandement pour parer à une attaque semblable à celle que commirent impunément les F 15 israéliens contre le siège de l'O.L.P. installé à Bordj Cedria.

Recourant à l'une des procédures classiques de la propagande, celle de la métaphore, le Premier ministre désamorce l'humiliation et le ressentiment populaires ainsi que le drame sanglant en réduisant le massacre à une compétition automobile inégale mettant aux prises une petite cylindrée et une voiture de grande puissance. « Avec quoi auriez-vous voulu que nous les frappions ?... avec un tire-boulettes ! » s'exclama-t-il.

S'articulant à cet euphémisme, la référence géo-politique faite par le ministre des Affaires étrangères aux contraintes absolues issues des accords de Yalta et du partage des zones d'influence conclu entre les vainqueurs des forces de l'axe rejoint le défaitisme assumé au nom du réalisme.

Cette correspondance des positions isomorphes adoptées aux diverses instances de la pratique économique, militaire, politique et idéologique illustre l'applicabilité de la méthode séculaire dont on ne cesse, depuis son émergence, de chanter l'interminable oraison funèbre.

Ce n'est donc pas le marxisme mais le « syndicalisme participatif » qui est, en Tunisie, une denrée importée de l'extérieur et plaquée sur la condition ouvrière, la misère populaire et l'authenticité véritable du pays.

En fait, vu le mode actuel d'insertion dans le système capitaliste mondial, le danger politique se précise pour les exploiters directs et indirects avec la dénonciation syndicale du gaspillage et de la

corruption des minorités privilégiées, comportements exilés au moment où la note de la dette est inscrite au compte des travailleurs, bien que le freinage administratif des importations perturbe aussi le fonctionnement des entreprises et gêne le procès même d'exploitation. L'objectif essentiel des accessoires idéologiques est d'occulter ce fait que la revendication salariale devient porteuse d'une charge politique dans la mesure où l'« état » actuel de la société est présupposé aussi intangible qu'une calamité naturelle. L'autre technique subsidiaire de camouflage est la négation pure et simple du réel.

Ainsi, le doublement du prix du pain et le blocage des salaires se trouvent-ils au cœur de la répression populaire de 1984 et du coup de force anti-syndical de 1985. Dans les deux cas les idéologues s'évertuent à déréaliser l'évidence.

Le Premier ministre niera aussi bien le blocage des salaires que son effet sur la détérioration des rapports gouvernementaux avec l'U.G.T.T. Il porte l'accent sur les outrances verbales du leader syndical réduisant ainsi le tout de la crise à une arène publique supportant un combat de coqs offert à la galerie des spectateurs sans que les fils au bout desquels s'agitent les protagonistes ne soient démêlés. Dans la même veine, reprenant la thèse idéaliste d'un sociologue⁶, un historien soutient que « la révolte du pain est donc tout sauf une révolte des ventres affamés⁷ ». Sous d'autres cieux, ceux du Brésil de septembre 1983, juché sur les maillons de la chaîne qui relie l'endettement extérieur à la misère intérieure en transitant par l'impératif de l'exportation, le blocage des salaires et la dictature inspirée des préceptes du Fonds monétaire international, le « commandant de la Police militaire », le colonel Carlos Magno Cerqueira nie les mobiles des pillages populaires. « Cette faim dont on parle n'existe pas » dira-t-il⁸. L'identité des formulations académico-policières déployées par delà l'espace et le temps découle de l'adoption d'un même angle de perception des luttes populaires.

L'appréciation, même impressionniste, de l'incidence du prix du pain sur le niveau du revenu moyen eut été plus rigoureuse à la vue de l'innombrable procession des femmes qui, à l'aube, prennent d'assaut la zone collinaire séparant les taudis périphériques du Djebel Lahmar des quartiers résidentiels d'El Manzah et de « Notre-Dame » pour venir entretenir les villas somptuaires. Maintenant âgée de vingt-huit ans, Zohra aura expliqué comment le « coopérativisme de Ben Salah a chassé sa famille de la terre lorsqu'elle avait dix ans ». Aujourd'hui, sa mère, comme elle, est employée à titre de « domestique ». Elle quitte son repaire bien avant le lever du jour car elle doit arriver avant huit heures. Au-delà, les activités professionnelles et scolaires vident la demeure et, comme la confiance règne, il n'est guère question de fournir une clef permettant à Zohra d'arriver quelques temps après le départ de tous ! Elle devra parcourir quelques six kilomètres d'aller et de retour, partagée entre les charges de deux ménages, le sien et celui des autres. Elle a trois enfants, dont deux écoliers et ses beaux-parents,

impotents et âgés, sont à sa charge. La plupart du temps au chômage, le mari ne saura, par ses beuveries, ses colères, et sa perception forcée de l'intégralité du salaire de l'épouse qu'ajouter au désarroi tempéré par une fuite d'une journée ou deux chez la mère. Pour deux dinars de plus, elle changera d'employeurs, à la mi-novembre 1985, allongeant ainsi d'un kilomètre et demi la distance parcourue entre les lieux de l'emploi et de l'habitat. Harassée, surtout le jour où il faut, de surcroît, essuyer les vitres et « porter encore le mal de dos sur le dos », les chaussures abîmées ajoutant à la fatigue, elle devra, qu'il vente ou qu'il pleuve, venir à bout du chemin, à pieds, après avoir traversé, en groupe, avec d'autres femmes, la zone boisée, afin d'éviter les tracasseries sexuelles. Et chaque lendemain, il faudra recommencer. Au sens à peine figuré, elle se tue à la tâche et à la marche pour économiser le prix d'un ticket de bus. Elle est maigre et c'est « la grande joie des enfants » quand elle ramène à la maison « un bout de viande ». Mais ceux qui croisent ces marcheuses, sur leur chemin du retour précipité avant que le mari ne rentre, n'arrêtent pas leurs voitures sur la route, longeant le campus universitaire, pour engager un entretien. Et c'est alors que les difficultés matérielles s'évaporent. Ainsi, la limitation du coût de reproduction de la force de travail étant imposée par la défense politique du taux de profit, c'est le discours syndical qui se pliera à la parole étatique, la distribution des espaces de rigidité et de mouvance où évoluent les acteurs collectifs étant indissociable du jeu de positions du capital et du travail.

Mais la violence étant patente et l'Etat réel ne pouvant se défaire de l'idée de l'Etat-représentant de l'intérêt général sans se dévoiler en tant que support déclaré de la terreur partisane, le contre-pouvoir sera contraint à énoncer lui-même les mots du pouvoir.

Cette émission forcée de la parole des nantis par les représentants présumés de la classe ouvrière et qui se réduit à « faire dire » au lieu de dire fait ainsi apparaître la démocratie comme étant la mauvaise conscience de la dictature.

C'est alors le glissement individuel ou collectif dans l'engrenage sans fin de ce labyrinthe gradué et piégé du « faire dire » qui explique l'énigme apparente de ce déroutant paradoxe des changements de rôles mutant le révolutionnaire d'aujourd'hui en réactionnaire de demain et la victime actuelle en futur bourreau.

Ainsi, le 24 décembre 1985, le ministre du Travail illustre l'anti-démocratisme du leader syndical qui demanda aux autorités, sans consulter ses collègues, d'arrêter la parution du journal *Echâab*, l'hebdomadaire devenu virulent de la centrale ouvrière. Mais, à l'époque, l'initiative du secrétaire général réagissait à une menace explicite et directe d'emprisonnement émanant, au dernier moment, de deux membres du gouvernement dont le responsable de l'intérieur.

Le pouvoir fonde son accusation d'aujourd'hui sur un comportement qu'il a lui-même ordonné hier.

Ainsi commence à se dévoiler l'astuce procédurière savamment planifiée et qui va bientôt être érigée en technique de gouvernement, c'est-à-dire de manipulation des hommes.

Pour dévider le fil blanc avec lequel est cousu le système occultatif, il suffit donc de s'abstenir de placer la charrue avant les bœufs pour en arriver à restituer l'enchaînement effectif des antécédents et des conséquences. Une pression permanente est exercée par le pouvoir sur la direction de l'U.G.T.T. pour qu'elle se dessaisisse de certains de ses éléments accusés de communisme. Ainsi, durant une réunion tenue au palais présidentiel, le chef de l'Etat demande au secrétaire général de l'U.G.T.T. : « On m'a rapporté que le syndicat est devenu un repaire d'extrémistes ». « Non, monsieur le président, je puis vous tranquilliser à leur sujet ? ».

L'irruption du secrétaire général dans les locaux d'*Echâab*, ses invectives proférées contre l'équipe de journalistes taxés de communistes, dont il démet le rédacteur en chef et mute le directeur, s'ajoutant à d'autres initiatives d'exclusion collectives, allaient soulever une vague de protestations intra-syndicales relayées par les partis d'opposition.

Chevauché, resignifié, récupéré, ce mouvement social divers allait enfanter le cheval de Troie sur lequel va s'introduire le pouvoir dans la citadelle syndicale pour la ramener, de nouveau, sous la houlette du parti. Chemin faisant, le Premier ministre sautera sur la selle après en avoir désarçonné Taïeb Baccouche, médusé. Délenché, pour une part tout au moins, à la demande du pouvoir, le comportement non-démocratique pratiqué par le secrétaire général à l'intérieur de l'organisation syndicale fournit le prétexte manipulé par le gouvernement pour asseoir son hégémonie dictatoriale sur les travailleurs.

Loin d'incommoder le pouvoir, passé maître en la matière, l'oppression interne à l'U.G.T.T. non seulement participe de ce pouvoir mais devient le fondement de sa stratégie de destruction de la résistance ouvrière manifestée contre le blocage des salaires. En effet, c'est en misant aussi sur la régression du soutien témoigné au leader syndical, en raison de ses agissements, que le gouvernement s'enhardit pour décider, le 8 novembre 1985, la procédure arbitraire d'assignation à résidence du rebelle qu'il considère comme un renégat du parti. Le 30 décembre, une voiture de la police l'emmène à Sfax où il sera jugé pour une affaire « d'effraction », exhumée pour la circonstance et relative à la reprise d'une coopérative de pêche appartenant à l'U.G.T.T. et récupérée par Achour dès son retour à la tête de la centrale après sa précédente sortie de prison.

Une fois la figure de proue écartée, la même procédure consistant à ne frapper qu'après avoir coupé l'adversaire de ses racines va maintenant décaler son point d'application d'un cran pour s'attaquer au niveau sous-jacent de responsabilité : le Bureau exécutif. Le gouvernement lui demande, directement et par l'entremise menaçante des « comités provisoires » installés par la force, de démettre le secrétaire général de ses fonctions, de l'exclure de manière définitive et d'exiger

des poursuites pour connivence avec l'ennemi (Lybie), mauvaise gestion des deniers de l'U.G.T.T. et conduite non-démocratique.

Le choix imposé est clair : se soumettre ou se faire démettre. Ou bien le Bureau s'exécute ou alors c'est à son tour de subir l'assaut frontal de la machine infernale qui le menace d'élimination. Il n'accepte que de cautionner le changement de secrétaire général de son poste sommital sans demander son jugement et procède à la désignation d'un remplaçant.

Ainsi discrédité par ce premier recul tolérant l'arbitraire exercé à l'encontre du secrétaire général, le Bureau exécutif devient alors d'autant plus vulnérable que sa défection initiale restreint sa base syndicale et populaire de soutien.

Fort de cet acquis, le pouvoir exige encore de nouvelles concessions et le Premier ministre, à l'instar de ce qui advint lors de l'épisode d'*Echâab*, demande, dans un discours télévisé : « Si vous l'avez exclu, c'est bien qu'il a commis quelque chose ? N'aurait-il donc rien fait ? Alors pourquoi l'avez-vous écarté ? » Modulant la descente aux enfers de l'adversaire, le pouvoir trace en creux les mots que le Bureau exécutif doit dire. L'astuce consiste à provoquer une première désolidarisation formelle puis de prendre appui sur elle pour la manipuler tel un argument constitutif de la preuve effective du bien-fondé de l'accusation initiale que les accusateurs malgré eux se refusaient, d'abord, de formuler. La retraite originelle, annonciatrice de la débâcle finale, se métamorphose en pièce à conviction de la culpabilité affirmée en vue du procès réclamé. L'attaque s'organise indépendamment du fait que le comportement antérieur de l'adversaire ait été délictueux ou pas, si bien que, face à la confusion des pouvoirs, le recours aux droits devient témérité. Lorsque, pour une part grâce à une participation à des réunions-débats organisées par le syndicat de l'enseignement supérieur, le bureau exécutif, devenu conscient du stratagème de l'élimination graduelle, tentera l'ultime sursaut en redésignant Achour à la tête de la centrale ouvrière, il se fera alors mettre hors-la-loi à la fois par le Premier ministre et le président du « Bureau national de coordination » qui, le 29 janvier 1986, agite la menace des poursuites judiciaires promises aux récalcitrants et « la tenue du Congrès extraordinaire de redressement de l'U.G.T.T. dans la dernière semaine d'avril prochain ».

La « suggestion » du Premier ministre est appliquée à la lettre. Sitôt la sentence ainsi décidée d'avance hors de tout cadre et de procédure légaux, les domiciles de quatre membres du Bureau exécutif étaient placés sous surveillance policière, les voitures des visiteurs étant enregistrées. Cependant, à 1 h 30 du soir, un fourgon policier s'immobilise devant la demeure de Taïeb Baccouche, âme du revirement qui perturba le plan tendant à couvrir la nature de l'action gouvernementale par l'implication forcée du Bureau exécutif. Le « chef de la brigade » l'informe qu'il est venu « prendre » la voiture de fonction et lui demande les clefs et les papiers. La discussion révèle à la fois l'identité des deux protagonistes de l'affrontement et la tentative de

camoufler l'action, menée dans l'ombre de la nuit, derrière le paravent des « comités provisoires » installés dans les locaux de l'U.G.T.T. après l'évacuation policière des occupants légaux, exception faite du cas de la ville de Monastir :

« Cette voiture appartient au syndicat, à quel titre vous la remettrai-je ?

— J'ai reçu des ordres pour ramener soit la voiture, soit vous.

— A votre aise ! Je m'habille et je vous suis.

— Ecoutez, monsieur Taïeb, moi je vous connais, j'entends parler de vous et je vous respecte. Croyez-moi, c'est inutile d'insister. Vous perdez votre temps. Pourquoi nous obliger à vous emmener et à vous ramener. Même pour vous cela n'est pas bien. Nous avons reçu des ordres.

— Bien, mais qu'est-ce qui prouve que je vous ai remis la voiture ?

— Voici ma carte, je suis le chef de la brigade, prenez toutes les indications et si vous le voulez je vous remets les cartes de tous les policiers qui m'accompagnent.

— D'accord, mais je vous fais remarquer que ceci n'est pas conforme aux règles du pays.

— Est-ce qu'il y a encore des règles dans le pays, monsieur Taïeb¹⁰ ? »

La réaction en chaîne fonctionnant par la tactique du « faire dire » place, à chaque recul, dans une position pire que la précédente. En théorie, la procédure ne saurait donc être contrée qu'en ne cédant jamais. Mais, en pratique, il demeure à établir si l'occupation du poste initial dépend des forces propres ou de celle du vis-à-vis, cette différenciation s'inscrivant sur la ligne de partage qui sépare le politique du syndical. Cette procédure d'incitation obligée de l'acteur à commettre le geste qui le désarticulera de sa base sociale de soutien est d'une application si générale qu'elle suggère aussi bien la technique du bûcheron confronté à un tronc trop considérable dont il entreprend d'abord de sectionner les racines qu'à la tactique militaire de coupure de l'ennemi de ses arrières. Pour une théorie de l'action, la formalisation logique de ce jeu de positions des protagonistes est simple :

A fait pression sur B pour qu'il agresse C puis capte la désolidarisation de C de B pour agresser B sans que C le soutienne, la haine antécédente retardant la prise de conscience des nouveaux enjeux actualisés par la situation présente.

Ensuite A capte la neutralisation du soutien de D à C du fait que celui-ci a agressé B pour finir par affaiblir l'ensemble des maillons de la chaîne en dissolvant les liens de solidarité qui soudaient les éléments du groupe antagoniste.

Dans le langage courant, la formule usitée pour désigner cette procédure évoque la désarticulation des grains d'une grenade progressivement détachés les uns des autres et isolés pour être croqués. Lorsque le gouvernement attaque le secrétaire général et rafle à certains membres du Bureau exécutif le fruit de leur campagne menée contre

l'anti-démocratisme de leur leader charismatique, ils mettent un temps, vite exploité par l'adversaire, avant de se ressaisir, en partie, afin de réajuster leur position aux impératifs de la nouvelle situation, freinés qu'ils étaient par le ressentiment.

Au terme du processus, le congrès extraordinaire, pour la tenue duquel « la gauche syndicale » s'était dépensée afin de juger le comportement dictatorial du secrétaire général, sera donc organisé sous l'impulsion du parti-Etat pour éliminer la tentative d'indépendance de la centrale ouvrière et de défense du droit des travailleurs. Réclamé au nom de la démocratie, le Congrès en devient le fossoyeur. A la fin du processus, le membre du bureau exécutif qui, au nom de la démocratie, organise la mise en difficulté éventuelle du secrétaire général en s'alliant, notamment, aux journalistes de l'hebdomadaire syndical *Echâab*, se retrouve lui-même en position d'accusé, placé sous surveillance policière et privé de passeport tandis que ses treize coéquipiers du journal ne percevaient plus leur salaire, sans autre forme de procès, dès le mois de janvier 1986.

Manifestée au niveau apparent du jeu de rôles sociaux, la dépendance de l'injonction syndicale de l'acquiescement gouvernemental dévoile, en fait, la nature théorique fondamentale du rapport qui relie les deux appareils dirigeant et ouvrier car c'est pour autant que l'existence du second s'adosse sur la reconnaissance du premier que celui-ci peut radier son vis-à-vis. Dans le chassé-croisé de cette guerre de positions, une hypothèse de recherche qui se voudrait subtile pourrait attribuer au secrétaire général une démarche manœuvrière de haut vol. En assimilant, lors d'une conférence de presse tenue en présence de délégations syndicales internationales, le régime tunisien à celui d'Israël et d'Afrique du Sud, il aurait, à dessein, provoqué, au moyen de l'ampleur de l'outrage public, son inéluctable élimination gouvernementale qui, du coup, lui sauve la face et redore son blason en le déplaçant du lieu devenu inconfortable où l'aurait atteint le verdict syndical.

Cette interprétation du sens des conduites n'acquiert de validité que si elle est située parmi un éventail de possibles allant de la pleine conscience stratégique jusqu'à la semi-internationalité plus ou moins préméditée, sans omettre la resignification, après coup, des configurations comportementales vécues ou observées.

En outre, la supputation du choix délibéré de l'un des deux éliminateurs éventuels, en vue de sauvegarder le prestige et la crédibilité pour l'avenir se fonde sur le postulat prospectif du désaveu syndical escompté par les anti-achouristes réclamateurs d'un congrès extraordinaire où serait organisé le procès du pouvoir personnel.

Les éventualités de succès ou d'échec des stratégies adoptées par les protagonistes ne sont pas conditionnées que par le degré de conscience et d'intelligence politique des sujets mais dépendent aussi des moyens effectifs dont ils disposent en fonction des positions institutionnelles occupées à un moment donné à partir desquelles se défi-

nissent les modalités pratiques de l'action. Les rouages de cette mécanique archétypale et bien rodée du « faire dire » se gripperaient donc, en fonctionnant, si ne les lubrifiait le fiel des ambiguïtés et des passions humaines suintant des relations de domination elles-mêmes imbriquées dans les rapports sociaux de production. Appréhendé en termes de règles du jeu constitutionnel, le rôle charnière des relations de domination correspond à la possibilité de manœuvrer les hommes exposés à la confusion des trois pouvoirs dont la conjonction abolit l'écran protecteur des droits institués. De par son régime, l'Etat, garant abstrait du droit, laisse une certaine latitude au gouvernement concret de s'en faire le violeur.

Toutefois, ces configurations institutionnelles saisies dans les termes juridiques de la science politique n'expriment qu'un aspect d'une réalité sociologique plus profonde. Car, en dépit de l'adhérence partisane qui soude le gouvernement à l'Etat, l'exigence irréductible de la séparation fait irruption dans les moments de crise où les risques insurrectionnels compromettent, en l'absence de maîtrise d'une alternative transitionnelle, non seulement la structure de classe mais l'ordre social tout entier. La peur partagée ramène alors les protagonistes sous la férule du pouvoir. Selon l'ampleur des enjeux et la gravité de la conjoncture, l'exigence inéluctable de la distinction relative de l'étatique et du gouvernemental vient alors à bout de la confusion apparente des pouvoirs, soit par la procédure dite du « bouc émissaire » soit par celle du désaveu qui marque la distance mais sans consommer la rupture quitte à la différer.

Les modalités tactiques d'abandon de l'expérience coopérative en 1969 et de résorption de la révolte du pain en 1984 illustrent ces deux formes respectives de rupture brusque ou de distanciation relative manifestant les mécanismes dissociatifs qui régulent, en profondeur, le type d'insertion du gouvernement dans l'Etat.

Dans le premier cas de figure, l'enjeu étant plus structurel puisqu'il ne menaçait rien moins que la propriété privée, le chef de l'Etat, cédant sous la pression d'une coalition disparate, se désengage totalement de l'opération et en rejette la responsabilité sur son ministre qu'il emprisonne. Dans le second, l'opposition ne regroupant que la fraction de classe la plus démunie conjointe à une manœuvre sommitale de lutte pour le pouvoir gouvernemental, exacerbée par la perspective de la succession, le chef de l'Etat ne fait qu'adopter une contre-décision annulant le doublement du prix du pain annoncé par le gouvernement.

La séparation des pouvoirs ou leur confusion peuvent ainsi n'exprimer que des modalités institutionnelles de gestion de l'exploitation sans concerner la remise en cause de la structure de classe du capitalisme dominant ou dépendant.

Dans ce dernier cas, la permanence de l'Etat ne fait que déteindre sur la continuité du gouvernement mais le clivage canalisant l'irruption du désaveu électoral ou de l'insurrection populaire est incontournable en dépit de la répression symbolique ou matérielle.

Mais si les déterminants structuraux de la démocratie et de la dictature sévissant dans les pays du capitalisme dominant ou dominé demeurent encore matière à conjecture, une ligne de partage distingue néanmoins les pratiques de ces deux types idéaux de régimes politiques et d'agencement institutionnel des pouvoirs.

En effet, lorsque le gouvernement et les institutions porteuses des droits civiques entrent en rapport frontal d'exclusion, c'est le premier qui, par voie électorale, encourt le risque de tomber, en régime démocratique, et ce sont les secondes qui tendent à sombrer en régime dictatorial. De ce point de vue, l'épisode du « Watergate » exhibe, en dépit de son intervention dans la citadelle mondiale de l'impérialisme, le contre-type de la performance tunisienne de démantèlement policier du syndicat.

Ainsi, dans la Tunisie d'aujourd'hui, l'entreprise de démantèlement des structures syndicales mène à l'interrogation portée sur les conditions étatiques de violation gouvernementale des droits institués et sur les processus idéologiques d'occultation de ces pratiques. Cette séquence rejoint la problématique générale du pouvoir et des droits, la raison ultime du monologue étant de biffer la vision antagonique du monde.

Pour la définition et la délimitation de son objet, l'anthropologie politique entière demeure, en fait, tributaire de ce camouflage primordial de l'arbitraire lové dans le pouvoir. En fait, deux acceptions distinctes de la notion d'arbitraire s'entremêlent. La première connotation, d'ordre heuristique, désigne la relation hypothétique postulée par la linguistique et les autres sciences sociales à sa suite, entre le symbole et son référent.

En ce sens, la fonction symbolique, synonyme de conscience, est le foyer matriciel de tout fait social auquel il confère sa structure bipolaire suggérée par le couplage conceptuel des entités subsumées sous les étiquettes exploratoires de la nature et de la culture qui reprennent la distinction religieuse de l'âme et du corps après avoir transité par les épinglages philosophiques de « l'en-soi » et du « pour-soi ».

Identifiant l'arbitraire à l'injuste, la seconde conception est celle du sens commun et des sciences politiques.

Ainsi sera qualifié d'arbitraire la condamnation à mort pour raison d'Etat de victimes dont la culpabilité juridique n'est pas établie, de même que le démantèlement gouvernemental des appareils organisés porteurs des garanties constitutionnelles enfreint les règles instituées de l'Etat de droit. Or l'arbitraire inhérent à la fonction symbolique, plus radical, fournit la condition de possibilité de l'arbitraire politique, lequel, lui, se trouve socialement déterminé¹¹. En agrégeant les deux sens, la pensée réactionnaire assigne à l'oppression le statut de l'inéluctable. Toujours est-il que l'inscription de l'arbitraire dans le pouvoir demeure l'irréductible opacité blottie au cœur du politique. Ce rapport actuel d'inclusion est isomorphe à la fonction symbolique, elle-même constitutive de la conscience.

Autrement insaisissable, celle-ci ne se manifeste que sous la forme de l'interprétation, tronc commun d'où dérivent le concept logico-expérimental et l'occultation politico-idéologique. Dans le prolongement du premier se poursuit la maîtrise technique des conditions objectives d'existence tandis que la seconde masque le risque planétaire de leur destruction. Jadis, en référant l'étatique au mensonge, Montaigne orienta vers une analyse normative de la fonction politique des processus idéologiques d'occultation.

Robespierre et Marx tournèrent, de même, autour du non-sens foncier du pouvoir, le premier en opposant « la terreur de la liberté » à « la terreur de la tyrannie » et le second en ne légitimant « la dictature prolétarienne » que pour autant qu'elle contre « la dictature bourgeoise ». Comme si, au plan constitutif, aucun pouvoir ne parvenait à tenir sans mentir, Marx ne viendra à bout du mensonge que par l'hypothèse prospective du « dépérissement de l'Etat ».

Or, avec le nucléaire et l'hypertrophie mondiale de l'étatique, nous sommes déjà parvenus, en avançant depuis toujours dans le prolongement des deux arbitraires, technique et idéologique, d'une part à la capacité pratique d'éliminer la vie sur la terre, d'autre part au pouvoir politique de la quitter. Par rapport à ce niveau ultime du nucléaire qui subjugué autant que la mort hante la vie, Pascal, cet homme du fondamental, aurait classé le conflit mineur engagé aujourd'hui au niveau planétaire dans l'ordre du « divertissement » tant l'affrontement pré-suppose l'être-là. Dans le mouvement historique allant de l'émergence originelle de la conscience, modalité minimale du pouvoir inquisiteur, séparé de la nature et redressé contre elle, au risque tendanciel de l'assoupissement dans la puissance maximale du nucléaire, s'inscrit ainsi le rapport théorique établi entre la scission inaugurale qui actualisa les conditions de possibilité de la première falsification et la fusion qui attire l'existence hypnotisée vers l'abolition du dernier mensonge ? La pesanteur des rapports socio-politiques devancés par l'évolution des forces productives tend ainsi, dans le prolongement du concept et de l'occultation, à exhumer l'arme blottie dans l'outil et à étendre le lieu d'occupation des forces destructives lovées au cœur des forces productives. Ainsi, la réclamation utopiste d'une affectation alternative des ressources guerrières à l'effort de « développement » n'est qu'une appréhension intuitive de l'incrustation contemporaine du militaire dans l'économique. De même, l'une des modalités factuelles manifestées aujourd'hui par l'ambivalence technicienne et idéologique de l'arbitraire apparaît aussi dans la relation établie entre la conquête « scientifique » de l'espace et le convoyage projeté des engins anti-nucléaires. Tels sont les horizons de pensée qu'illumine, en ce 28 janvier 1986, ce brasier céleste établi sur les téléviseurs du monde entier tel un feu d'artifice consumant sept cosmonautes dans l'explosion accidentelle de la navette américaine. Tandis que l'Ouest déplorait le drame humain et l'échec scientifique, l'Etat dénonçait les aléas militaires de l'initiative.

Piégées d'avance par l'antagonisme, la partialité de chacune de ces interprétations polémistes méconnaît l'une des deux dimensions entremêlées dans l'ambivalence de l'arbitraire.

NOTES

1. *La Presse*, 22 janvier 1986, p. 5.
2. U.N.T.T. : Union Nationale Tunisienne du Travail.
3. Propos recueilli à la sortie de la réunion-débat mentionnée.
4. *La Presse de Tunisie*, n° 15.587, 12 février 1986, page 5.
5. « A l'heure du réalisme », *La Presse de Tunisie*, 28 février 1986, n° 15.601, p. 1.
6. « L'homme Bourguiba n'est pas l'Etat », *Jeune Afrique*, n° 1204, 1^{er} février 1984, p. 4.
7. « Tunisie : dérive ou renouveau ? », *Jeune Afrique*, n° 1207, 22 février 1984, p. 42.
8. Benjamin Coriat : « L'implosion », *Change International*, n° 2, mai 1984, Fondation Transculturelle Internationale, Paris, p. 64.
9. Source : l'un des membres du bureau exécutif présent à l'entretien.
10. La négation des règles par celui dont la fonction est de veiller sur elles devait conférer à ce dialogue nocturne engagé entre le syndicaliste et le policier les allures kafkaïennes de la désespérance et de l'absurdité.
11. Il en est de même de la religion qui, tout en étant relative à l'espace et au temps, dépend de la croyance qui, elle, par contre, est irréductible pour autant qu'elle est consubstantielle à l'anthropologique défini par la production symbolique.

L'ETAT-RELAIS A PARTIR DE L'EXEMPLE ALGERIEN

La transnationalisation à l'œuvre sous le modèle de l'Etat national

René GALLISSOT

On donne généralement la crise de l'Etat-nation comme caractéristique des vieilles nations (si l'on peut dire vieilles) d'Europe occidentale. On en trouve un substrat économique dans l'expansion des firmes multinationales, et une explication politique dans la déperdition du pouvoir de décision au niveau des gouvernements nationaux. On rapporte également ce phénomène aux mouvements sociaux des jeunes générations qui ne se reconnaissent pas dans les idéologies nationalistes. Quant à l'Etat, il perdure et n'est pas atteint en tant que tel. On assiste en effet à un renouvellement des fonctions de l'Etat, à la fois d'une façon externe par les ramifications internationales, et d'une façon interne, probablement, par ce qu'on appelle « la décentralisation ». C'est peut-être ce que l'on pourrait appeler : l'avènement de l'Etat post-national, qui se détache de la nationalité et rend la société plus autonome. Il serait même possible de relever des signes de transnationalisation dans les pays de l'Est, en dépit de la vigueur du nationalisme et du compartimentage des sociétés. On le devine à travers les problèmes de main-d'œuvre, et par la consommation urbaine qui, particulièrement chez les jeunes, prend parfois des expressions similaires à celles des pays occidentaux, non sans singer les Etats-Unis.

Nous prendrons cependant un exemple extrême ; celui de l'Etat algérien puisqu'il s'est imposé au travers d'un mouvement de libération

nationale, est né de la guerre même qui l'a doté d'un capital idéologique et politique, national. Ce mouvement s'était donné comme fin, sous Boumedienne, de construire l'Etat national. Nous allons donc montrer ce que peut exprimer le paradoxe algérien : sous la forme ultime de création de l'Etat national par un mouvement de libération, sous ce volontarisme, sous le schéma de l'Etat-nation, se développe en réalité une transnationalisation.

Mon propos n'est pas une critique ou une négation du développement de l'économie algérienne et des tentatives d'émancipation par rapport aux dépendances impérialistes. Je ne nie pas davantage ce qui reste de possibilités de mobilisation — même populaire — autour des aspirations nationales, en prolongeant d'une certaine façon le mouvement d'indépendance ; surtout je ne me situe pas dans une analyse de l'Etat algérien pour ses relais internationaux. J'entends par « relais » : la « rente » pétrolière, la dépendance des marchés et l'interdépendance internationale. J'examinerai ici la face interne, c'est-à-dire comment la question étatique est un instrument de transnationalisation. Comme le discours officiel est outrageusement nationaliste, il s'agit d'un agent inconscient.

1. Problématique des classes sociales sous gestion étatique

Le modèle algérien fournit un exemple patent de gestion étatique de la société. Ce pays a été l'objet de nombreuses analyses et différentes thèses ont traité du problème de la nature de classe de l'Etat algérien, pour reprendre la formulation de certains ouvrages. Le marxisme postérieur à mai 1968 a mis en avant les notions de capitalisme d'Etat, de bourgeoisie d'Etat. Il formulait des définitions puis tentait de démontrer leur adéquation à la réalité, d'une façon assez tautologique. Quant à la petite-bourgeoisie, elle est subsumée en bureaucratie, laquelle est la véritable forme de la petite-bourgeoisie. Dès lors, on est en droit de se demander si l'appellation de petite-bourgeoisie conserve un sens. On ne trouve pas mieux que le schéma qui opère par dédoublement, c'est-à-dire qui voit à la fois une paysannerie et un secteur agricole public, une petite-bourgeoisie économique et une petite-bourgeoisie — voire bourgeoisie — administrative. La bourgeoisie d'Etat joue un rôle d'entraînement pour la bourgeoisie économique, patrimoniale, qui détient de multiples placements, et fonctionne dans le cadre des familles bourgeoises algériennes. Cette association permettrait donc d'avancer dans l'explication de classes.

1) De la colonisation à l'indépendance : la promotion sociale par l'Etat

Le déclassement, provoqué par la colonisation, se traduirait par le phénomène très connu de la ruine des campagnes, ainsi que par le déracinement qui a donné les vagues migratoires. Il s'est produit avec une intensité particulière en Kabylie, dans certains points de l'Oranais,

dans le Constantinois et dans le Sud. Ce qui me semble plus important, dans ce déclassement du monde rural, c'est que deux possibilités de reclassement apparaissent pendant la colonisation. La première, à ne pas oublier, c'était l'émigration, qui condamnait presque toujours à finir prolétaire dans le pays d'immigration. Certains ont échappé à cette condamnation en rentrant au pays, où ils appartiennent aujourd'hui à la petite-bourgeoisie économique, à partir du pécule accumulé dans le pays d'immigration. L'autre mode de reclassement de la période coloniale, c'était l'armée française, ou la collaboration avec elle. Ce mode de reclassement s'est d'ailleurs perpétué après l'indépendance par l'armée nationale. C'est par ce biais qu'une partie des familles algériennes ont grimpé dans l'échelle sociale. Notons au passage que ces familles n'étaient pas nécessairement des plus pauvres ; ces familles de notables sont restées bien souvent, pour partie au moins, des familles de militaires. Toutefois, le déclassement de l'époque coloniale n'a pas uniquement frappé le monde rural. Il a parfois davantage consisté en une marginalisation, ou subordination, qu'en un déclassement systématique. Bien sûr, cela porte sur la petite bourgeoisie économique avec le caractère hypertrophié du commerce, derrière lequel se dissimule la paupérisation. Cela porte aussi sur l'artisanat, mais a également atteint la petite-bourgeoisie administrative. Elle pouvait en effet s'élever dans la société par la scolarisation, qui ouvre à des carrières administratives ou conduit vers les professions libérales. Mais elle se heurtait toujours à cette espèce de surpuissance que représentaient l'administration, le pouvoir, la société coloniale. L'émergence d'une petite-bourgeoisie par d'autres voies, comme les petits ateliers de sous-traitance, existait déjà à l'époque coloniale. Ceci a permis des développements qui se poursuivent depuis les années soixante-dix jusqu'à nos jours.

Les familles bourgeoises elles-mêmes ont subi un certain déclassement, y compris les très grandes familles, celles qui tiraient la légitimité de leur appartenance à un groupe tribal, religieux ou militaire. Cette subordination, cet affaiblissement de l'élite, a donné lieu à des reclassements multiples, sur une base familiale, à partir du patrimoine familial. Ce reclassement a orienté les bourgeois vers la magistrature religieuse quand on était issu de l'école musulmane, ou vers les affaires, les professions libérales, quand on sortait de l'école française. On pourrait même parler d'une forme de reclassement pour ceux qui deviennent des professionnels du mouvement national, c'est-à-dire des « révolutionnaires professionnels » pour les plus extrêmes. Ainsi, certains animateurs du mouvement ouvrier ont par la suite constitué l'encadrement du monde syndical, et se sont parfois même reconvertis dans ce qui deviendra l'UGTA. La promotion, le reclassement, ont donc été préparés à l'intérieur de l'époque coloniale. Mais c'est l'Etat indépendant qui permettra aux promotions d'être effectives, de faire nombre et de se matérialiser au lieu de rester précaires.

2) *L'extension du salariat par l'Etat indépendant*

L'indépendance s'est traduite par un double investissement assez souvent étudié : l'investissement des villes, visible dès 1962, et l'investissement de l'Etat, très accru par la nationalisation économique et par le développement de la gestion administrative. Cet investissement a constitué une véritable prime à tous les degrés d'instruction. L'intelligentsia commence, en particulier en Algérie, au niveau du certificat d'études. Ce diplôme permet en effet de se placer dans l'administration ou dans les services. Si un engagement dans un syndicat ou un parti s'ajoute au diplôme, on peut alors prétendre à des fonctions d'encadrement politique. Il résulte de ces transformations une hypertrophie d'employés, pour employer un terme de la sociologie occidentale. L'employé, c'est quelqu'un dont le degré de scolarisation permet d'obtenir un emploi salarié. La stratégie du développement industriel contribue également à une forte augmentation du nombre des employés. Je me réfère aux travaux de Bouziane Semmoud¹ qui a calculé le pourcentage des cadres et techniciens dans le secteur industriel. Voici les données globales :

- 58 % de la population active non agricole d'Algérie travaille dans le secteur tertiaire ;
- 22 % dans le secteur industriel et les hydrocarbures ;
- les 20 % restants se répartissent dans le bâtiment et les travaux publics.

Les bâtiments et travaux publics emploient donc presque autant que l'industrie, et ceux qui produisent directement des biens ne représentent pas plus du quart des effectifs dans cet ensemble qui compte aujourd'hui plus de trois millions d'individus. Entre les deux derniers recensements, la part des cadres moyens a été multipliée par deux, celle des techniciens a été multipliée par trois. On constate même que certains techniciens succèdent aux cadres administratifs. Globalement, les administratifs occupent un quart, voire un tiers des effectifs industriels, mais un tel gonflement ne s'est pas produit, évidemment, dans le secteur industriel privé, où la part des administratifs ne dépasse pas 10 %.

Cette population active se compose presque exclusivement d'individus masculins. Les femmes comptent en effet pour moins de 4 % dans les statistiques algériennes sur la population active. La population féminine non active, par contre, est aussi élevée que la population active masculine — outrageusement masculine. C'est pourquoi, quand on se fixe simplement sur ce phénomène d'extension du salariat, on risque d'oublier que ce revenu salarié lié à l'emploi alimente pratiquement l'ensemble des familles. Cette forme d'emploi joue donc un rôle vital pour la consommation. Tel est le bilan de l'extension du salariat par l'Etat indépendant. Ce salariat déborde très largement le travail productif. Ainsi, l'exemple algérien illustre la fonction relais des Etats indépendants. Les économies dépendantes sont beaucoup moins productives qu'on ne l'imagine généralement. La production mondiale relève d'un contrôle et

d'une démultiplication multinationale qui ne sont pas spécifiquement implantés dans les économies dépendantes. Cependant, ces économies servent incontestablement de relais à une exploitation qui va bien au-delà du travail productif qu'elles contiennent. C'est une exploitation qui s'opère par l'intermédiaire de l'Etat dans les sociétés dépendantes. Le salariat constitue le moyen premier de redistribution, et il ne relève que secondairement du travail productif, de ce qu'on pourrait appeler un prolétariat. L'Etat apparaît comme le vecteur d'une redistribution intégrée dans les rapports généraux inter-étatiques.

3) *L'urbanisation sous-prolétarienne*

On remarque donc que le salariat soutient une consommation de type urbain. L'extension du salariat aboutit à une urbanisation sous-prolétarienne. Du reste, c'est probablement la révolution agraire, et cette espèce de décalque d'urbanisation qu'on appelle les villages socialistes qui achèvent la fin du monde rural et qui pousse à l'accomplissement de cette urbanisation. L'arrêt de l'émigration concourt aussi à l'urbanisation sous-prolétarienne. L'émigration représentait en effet un exutoire que cet arrêt bloque en partie. Les campagnes marginalisées fournissent essentiellement la main-d'œuvre des chantiers et celle des bâtiments et travaux publics ; elles ne fournissent plus ni le salariat urbain industriel ni la classe ouvrière. La pratique de l'exode rural ne se conserve en quelque sorte que sur les chantiers. Ce n'est d'ailleurs pas un exode, mais une pratique de l'emploi sur fond d'habitat rural. Depuis longtemps, ces gens n'ont plus rien à voir avec l'agriculture même s'ils sont recrutés dans les campagnes. Ceci traduit bien la marginalisation du monde rural ou la fin de la paysannerie. Par contre, comme le montrent les études de B. Semmoud, le salariat urbain s'entretient, se renouvelle ou s'élargit uniquement avec des urbains, fussent-ils récemment urbanisés (les néo-urbains). Ces gens étaient déjà urbanisés dans le recensement antérieur. Ainsi, assiste-t-on à la constitution d'un salariat dans un monde urbain ou sub-urbain.

Une partie de ce monde reste encore en dehors du salariat, mais se trouve déjà urbanisée. C'est pourquoi, note Semmoud, il existe un immense *turn-over* dans le déplacement des salariés en Algérie, qu'il s'agisse des ouvriers, des employés, ou plus encore des cadres. Ils se déplacent d'Alger vers Médéa ou Boghari, etc. Ces déplacements posent d'énormes problèmes, comme le passage d'une société nationale à une autre, ou le recrutement extérieur. Ce *turn-over* ne renvoie pas à l'image d'une main-d'œuvre instable, d'un prolétariat naissant. Seuls ceux qui spéculent sur la résistance prolétarienne au capitalisme sauvage croient encore à ces préjugés par lesquels ils expliquent l'absentéisme. En réalité, il s'agit rigoureusement d'un fonctionnement salarié, qui crée une mobilité interne au salariat ; on change d'entreprise, voire de région : cette mobilité géographique a entraîné le phénomène (plus récent) de décompression des métropoles principales. Cette décompression s'accompagne

parfois d'expulsions, de renvois de population ; il s'ensuit une extension de l'urbanisation intermédiaire. En conséquence, l'urbanisation se dégrade dans les grandes villes, ce qui se concrétise par des problèmes de logement, de transports, et parfois même d'approvisionnement. Cette urbanisation galopante, improvisée, et mal finie, caractérise les villes intermédiaires produites par la décentralisation algérienne. Cette périphérie se constitue à travers le redéploiement urbain actuel, ce que je définis comme une urbanisation sous-prolétaire.

4) *L'aboutissement : une société assistée*

L'extension du salariat ne concerne pas la majeure partie de la population, mais celle-ci est néanmoins prise dans le mouvement d'urbanisation. Une sorte de société assistée semble donc se constituer dans les villes. La dépendance vis-à-vis de l'Etat ne passe plus forcément par le relais du salariat à dominante publique. L'Etat se rend indispensable pour d'autres raisons : manque d'équipements urbains, nécessités du logement et de l'approvisionnement en eau... L'Amérique latine donne un exemple hypertrophié de ce genre de situations. Dans le bassin méditerranéen, c'est en Algérie que se manifeste le plus une telle hypertrophie. Le développement et l'altération du milieu urbain vont donc de pair avec cette assistance sociale. L'équipement, en effet, se disloque à mesure qu'on l'établit. La société bénéficie de conditions de santé qui se dégradent, et d'une scolarisation qui entraîne d'ailleurs une fuite des campagnes. Le mouvement de construction de mosquées dote encore le citadin d'un nouvel avantage. Ainsi, la ville apparaît comme le lieu d'encadrement de la population. Du reste, il est révélateur que les mouvements de contestation s'adressent à l'Etat, malgré leur opposition au nationalisme arabo-musulman. A moins qu'ils ne contestent l'islam officiel au nom de l'islam radical... L'urbanisation accroît donc la dépendance étatique, et celle-ci tend à se généraliser. On ne s'étonnera donc pas que les mouvements, les manifestations, revendiquent une prise en charge par l'Etat (en particulier les manifestations économiques qui réclament du pain à l'Etat, car elles ont gardé le vocabulaire des luttes anciennes). La gestion étatique de la société crée même un manque, auquel on subvient par un recours à l'Etat.

II. *La transnationalisation double : les deux sociétés*

Par le transfert, dans l'urbanisation sous-prolétaire, la rue devient le lieu de la visibilité sociale. Je pourrais digresser longuement sur les flots de circulation dans la rue, sur les horaires qui la vident le soir, sur les bagarres causées par le vêtement féminin, la consommation ostensible en ville. En résumé, les tentations de la ville provoquent régulièrement des altercations dans ce lieu de déferlement d'une part de la société qu'est la rue.

1) *La société publique*

La société établie, par contre, se place en retrait de la rue. Les immeubles administratifs, les sièges de sociétés, sont des refuges qui dominent la rue, des retraites hors des rues ; souvent ils sont même construits à la périphérie des villes. D'autre part, l'élite utilise des moyens de transports de service. Elle se distingue également par le costume : elle porte des vêtements de style international, ou faussement national par uniformisation vestimentaire essentiellement masculine. Elle est en dehors, comme si une reviviscence de la clôture de la maison islamique servait maintenant à protéger ce monde masculin. Ainsi, dans la société officielle, ce sont les hommes qui se protègent du monde de la rue : curieux renversement !

Mais ce qui est plus intéressant du point de vue de l'évolution socio-politique, c'est que la rue est aujourd'hui occupée d'une façon inédite en Algérie. Bien sûr, certaines manifestations se sont déroulées dans la rue, y compris pendant la lutte nationale. Ces manifestations, que l'on sait généralement, ont eu une importance aussi grande que les actes héroïques des combattants. N'obscurissons pas ce qu'a été la guerre de libération. Depuis les années soixante-dix, ce sont les jeunes qui ont occupé la rue en tant que jeunes et ceci à plusieurs reprises. On comptait parmi eux une grande proportion de lycéens et cela correspond à des manifestations qui se donnent comme spécifiquement jeunes. La rue est aussi occupée par les intégristes, qui sont plus ou moins jeunes et à dominante étudiante. Ils choisissent évidemment les rues des grandes villes ou des cités universitaires comme lieu d'action, ce qui entraîne parfois des bagarres. Les femmes aussi ont occupé la rue : d'une façon plus restreinte mais particulièrement audacieuse, lors des protestations contre le code de la famille. Quant aux Berbères, ils occupent la rue d'une façon encore plus marquée, et ils continuent depuis 1980. Dans ce cas, les protestations ne sont plus seulement lycéennes ou étudiantes.

On se trouve donc en présence de quelque chose qui semblerait correspondre à ce que l'on appelle en Occident « les nouveaux mouvements sociaux ». Ceci est peut-être plus particulièrement vrai pour les femmes : leurs mouvements n'atteignent peut-être pas la même ampleur, mais leurs revendications ont des motivations similaires. Je ne crois pas cependant que l'on puisse établir des équivalences entre l'ensemble des mouvements que j'ai évoqués, et les nouveaux mouvements sociaux. Ceux-là dérivent d'un phénomène d'entraînement populaire dans les contradictions du système étatique, et sont aussi liés à la surpopulation urbaine. Dans nos pays, par contre, ce type de mouvement ne relève pas d'un double plan de contradictions, mais exprime beaucoup plus directement les transformations de classes sociales dans des économies développées.

Les grèves en Algérie confirment cette hypothèse. A partir de 1977, elles sont mieux dénombrées, et deviennent statistiquement importantes

(tandis qu'auparavant, elles n'étaient sans doute pas mineures mais on les comptabilisait mal). On distingue deux sortes de grèves : l'une, en entreprise, reste isolée, et n'a pas de retentissement général. A moins qu'elle soit très importante, comme la grève de l'usine de véhicules automobiles de Rouiba qui posa des problèmes épineux pendant l'automne 1982. L'autre type de grèves est beaucoup plus intéressant : ce sont les grèves urbaines proprement dites, qui affectent la plupart du temps les transports. Elles sont d'abord lancées par les traminots et cheminots, puis elles s'étendent aux autres secteurs de l'équipement urbain. Ainsi, les P.T.T., branche très syndiquée, jouent un grand rôle, et particulièrement par l'intermédiaire des grèves urbaines. Elles sont très suivies dans les grandes villes, et donc plus particulièrement à Alger où ont lieu les plus dures. Elles perdent alors leur caractère professionnel et deviennent le symptôme d'une altération urbaine.

On constate donc une opposition entre deux sociétés : l'une publique, l'autre informelle. J'emploie intentionnellement ces mots pour éviter tout amalgame avec les catégories de société politique et société civile. Ces catégories s'appliqueraient fort mal aux sociétés dépendantes, les sociétés « en création d'Etat national », où ne se constituent pas de sociétés politiques comme dans les Etats nationaux qui se sont développés pendant le dix-neuvième et au début du vingtième siècles.

Cette société publique est en transnationalisation sous son nationalisme officiel. Son discours, sa présentation sont forcément nationaux. Elle correspond à la société dite « institutionnelle » ou « instituée », ou à ce que d'autres appellent la société administrative ; elle correspond en somme à une tertiarisation. La commande par le salariat et d'abord par l'emploi public conduit à une grande dépendance de l'ensemble familial vis-à-vis du système étatique qui constitue, de fait, toute une partie de la société. Le problème ne concerne pas uniquement les élites, pour se référer au langage des sciences politiques anglo-saxonnes. Ce n'est pas un problème d'establishment, comme on pourrait le dire à cause de certaines formes d'ostentation et de hiérarchie qui se sont développées. Non, c'est véritablement un ensemble social, composé le plus souvent d'anciennes familles algériennes. (Il ne faut pas croire que les parvenus soient nombreux dans les milieux officiels.) On retrouve très bien les origines familiales dans les personnels administratifs et techniques. La continuité familiale procède à travers le bénéfice de l'école, dès l'époque coloniale ; elle est redoublée dans l'investissement de l'Etat. Cependant, ne sont-ils pas des parvenus depuis la constitution de l'Etat indépendant ? En ce sens, ce n'est pas un phénomène d'élite traditionnelle, au sein d'un monde familial ayant ses propres continuités, comme l'establishment dans la société britannique.

Cette société officielle est l'incarnation de l'Etat national, et l'incarnation suprême, c'est le F.L.N. Les femmes y représentent la société masculine, c'est-à-dire que les femmes des responsables sont intégrées à la société officielle, tandis que les autres femmes en sont exclues. Cette société publique est largement transnationalisée. D'une part, pour

suivre les fonctions de relais international, par sa comptabilité financière double (tous les Algériens ont en effet des comptes à l'intérieur et à l'extérieur du fait de l'immigration). Mais surtout, parce qu'elle fournit une part de l'intelligentsia bureaucratique internationale. Les fonctionnaires de cette intelligentsia deviennent des modèles pour les cadres qui ne sortent pas de l'Etat algérien. On constate un véritable mimétisme par rapport à la société internationale de l'attaché-case costumé, ce qui reflète très bien la situation de dépendance de l'Algérie. On observe également un mimétisme par rapport au socialisme d'Etat — c'est-à-dire, pour simplifier, par rapport à l'Union soviétique — dont ils reproduisent le discours. A l'heure où, précisément, ce discours se désagrège, voire se renouvelle en partie, celui des représentants algériens, lui, reste totalement stéréotypé. Ce stéréotype correspond précisément au modèle international.

La transnationalisation opère aussi car ce que j'ai appelé la consommation corporative d'Etat. Cette consommation est alimentée en grande partie par des circuits intérieurs à l'administration. Celle-ci opère également à l'intérieur des sociétés nationales, ce qui ouvre l'accès aux marchandises d'importation, aux marchandises médiatiques. L'Etat assure donc directement la consommation de luxe des hauts membres des diverses corporations nationales. Ces gens ont un mode de vie international de par leur consommation. Ils jouissent de leurs privilèges dans des maisons clôturées qui les protègent des regards indiscrets. Là, les formes intérieures de l'habitat, les loisirs, les objets, sont autant de signes qui relèvent de la société internationale. Les pratiques quotidiennes n'ont rien à voir avec les discours religieux de rejet de l'occidentalisation.

2) La société informelle

L'autre société est celle que j'appelle « informelle ». Ne la confondons pas avec « l'économie informelle » qui explique les méfaits de la sous-traitance sauvage dans l'emploi de toutes les forces de travail disponibles. Cette société est dépendante de l'Etat, assistée, marginalisée, ou liée aux villages socialistes ; ces villages traduisent le développement d'une semi-urbanisation ; ils sont construits par et pour une population assistée. Pour le sous-prolétariat urbain le centre de gravité démographique se trouve dans les jeunes générations qui représentent la moitié de la population algérienne. Ces gens sont à la fois victimes et bénéficiaires de l'arabisation. Leur niveau de paupérisation culturelle ne descend pas en deçà d'un certain stade grâce à la scolarisation, mais en même temps, il faut reconnaître que cette scolarisation les disqualifie dans le jeu de la promotion sociale. L'élite, au contraire, est formée dans des établissements plus ouverts à une arabisation extérieure, voire des établissements anglicisants ou francisants. Cette formation est une étape décisive pour l'accès à la société formelle, officielle.

Une partie de l'inexpression politique des mouvements de masse, le rejet dans des formes de radicalisme religieux, ou dans des formes

de manifestations exclusivement lycéennes, tiennent justement à cette paupérisation culturelle. Cela conduit à une résurgence et à une massification possible de tous les populismes qui se substituent à la déperdition nationaliste. A ce sujet, le dernier caractère que je souhaite mettre en évidence, c'est le retournement de la société informelle contre l'idéologie nationale officielle, et contre la grande tentative de construction nationale légitimée par la nation arabo-musulmane. Un populisme islamique remet en cause le monopole arabe, le caractère arabo-islamique de l'Etat. Ces phénomènes sont dénués de référence à l'idéologie de libération nationale. Une partie de la jeunesse algérienne devient donc a-nationaliste à cause de cet abus de l'idéologie nationale. C'est aussi un mode de transnationalisation.

Ainsi, même en se situant dans les sociétés dépendantes et sous couvert de construction de l'Etat national et de nationalisme d'Etat, la transnationalisation est à l'œuvre. Bien sûr la fonction-relais, par l'extension du salariat et l'assistance publique, manifestent l'action interne de la dépendance externe de la mondialisation économique et culturelle, et des relations internationales et supranationales. Mais il n'est guère possible de s'en tenir aux termes très généraux de modernisation et d'occidentalisation. Il y a transnationalisation par rapport au national, à l'intérieur même du développement étatique national et sous un discours de légitimation qui se réclame de la nation et du peuple. Par contre, ce renforcement étatique interne et la cohérence externe du système mondial inter-étatique ne permettent pas plus de parler globalement de crise de l'Etat-nation. C'est la transnationalisation — ou à la rigueur : la « dénationalisation » encore que le terme soit inapplicable aussi bien pour les nouveaux Etats du Tiers-Monde que pour les Etats dits socialistes — qui fait la crise et qui l'exprime. Cette transnationalisation peut être aussi bien positive que négative (par la désespérance de la fin de solidarités), puisqu'elle clôt l'âge des libérations nationales : nouveaux mouvements sociaux et culturels ; pourquoi pas nouve' internationalisme ?

NOTE

1. Bouziane Semmoud, « Contribution à l'étude de la structure et de la formation des collectifs de travail dans l'industrie algérienne », in *Le mouvement ouvrier maghrébin* (M. Sraïeb éd.), Editions du C.N.R.S., Paris, 1985.

Fin du national ?

Peuples méditerranéens n° 35-36

avril-sept. 1986

LA MONDIALISATION DE L'ECONOMIE, L'ETAT-NATION ET LA RECHERCHE D'UNE STRATEGIE ALTERNATIVE

Le cas turc

Yildiz SERTEL

Après la Deuxième Guerre mondiale, l'économie capitaliste est entrée dans une nouvelle phase de transnationalisation du système de production, d'unification des capitaux industriels et bancaires à l'échelle mondiale, et d'intégration des économies périphériques à cette structure économique. Les éléments les plus importants de ce processus sont les suivants :

1) Domination de l'économie capitaliste mondiale par un système de production transnational : sociétés géantes qui s'engagent dans la production d'articles diversifiés destinés au marché mondial ; ces sociétés englobent des systèmes de distribution et de marketing à l'échelle mondiale.

2) Création d'un système monétaire mondial dominé par un capital financier privé et constitution d'institutions internationales, comme la Banque mondiale et le FMI.

Ainsi est créée une force économique (et politique) supra-étatique qui tend à dominer l'économie mondiale. Dans la pratique, cette évolution constitue une menace pour l'existence de l'Etat-nation dans les pays périphériques et semi-périphériques. Dans cette structure mondiale, le conflit principal se situe entre l'Etat-nation et la force économique supra-étatique, que nous pouvons appeler « l'impérialisme internationalisé ».

3) Quand la société périphérique s'intègre à l'économie capitaliste mondiale, les classes dirigeantes (bourgeoisie, cadres civils et militaires) se compradorisent et entrent en conflit avec les masses populaires,

écrasées par le processus de développement d'un capitalisme difforme et dépendant de l'extérieur.

L'intégration à l'économie capitaliste mondiale fonctionne parallèlement à une politique d'« aide au développement ». La croissance économique est réalisée par des crédits extérieurs et sur la base de principes « libéraux » encourageant le capital privé national et étranger. La mécanisation de l'agriculture, la création par les sociétés transnationales d'une structure industrielle importatrice et l'endettement vis-à-vis des banques mondiales aboutissent à la destructuration sociale, au bouleversement de la campagne et à une crise économique qui touche les masses populaires. Ces couches se trouvent face à l'Etat compradore et aux forces externes qui le soutiennent. Dans le contexte de la structure mondiale actuelle, la lutte des classes dégénère ; elle prend des formes diverses tels le terrorisme, l'intégrisme, la guérilla, la guerre civile, etc. Ces luttes sont encouragées par la mafia internationale des armements (société transnationale clandestine), l'Etat compradore est déstabilisé. La prise de pouvoir par les militaires met souvent fin à toute possibilité de lutte de classes ; le terrorisme de l'Etat conduit alors les mouvements populaires aux actions anarchiques et extrémistes, et à la recherche d'une identification nationale et d'une voix leur permettant de sortir de l'impasse.

1. La transnationalisation et l'évolution socio-économique en Turquie

L'étude de l'évolution socio-économique de la Turquie permet de décrire le rôle joué par les sociétés transnationales et par le capital financier sur la vie d'un pays périphérique ; elle fait apparaître les rapports entre intégration dans l'économie capitaliste mondiale et désintégration de l'Etat-nation.

L'intégration de l'économie turque à l'économie capitaliste mondiale

La processus de périphérisation de la société turque commence après la Deuxième Guerre mondiale. Entre 1923 et 1946, l'Etat kemaliste poursuit une politique de développement étatiste, fermé et protectionniste qui se caractérise par la nationalisation du capital étranger, les investissements des banques d'Etat, la protection de l'industrie et de la bourgeoisie nationales vis-à-vis des capitaux étrangers le laïcisme et l'occidentalisation. Durant cette période, l'Etat-nation reste intact. La politique anti-impérialiste et anti-libérale protège l'économie de la crise économique mondiale des années trente et assure certains acquis dans les domaines de l'industrialisation et du commerce extérieur ainsi que dans le domaine monétaire.

A partir de 1929, pour protéger l'économie de l'impact de la crise mondiale, l'Etat kemaliste durcit sa politique protectionniste et développe une industrie de substitution aux importations. Les économistes kemalistes ont théorisé sur l'instabilité de l'économie capitaliste libérale et affirmé

que le contrôle de l'Etat était le seul moyen d'éviter les crises du capitalisme. Pour eux, le développement économique « autocentré » constitue une troisième voie, la voie non-capitaliste et non-socialiste du développement¹.

A la veille de la Deuxième Guerre mondiale, le bilan de cette économie, que nous pouvons appeler dans la terminologie d'aujourd'hui « économie fermée », est le suivant :

— le taux de croissance du produit national atteint 10,9 % entre 1923 et 1933 et 9 % entre 1933 et 1939² ;

— un pas important est fait concernant l'extraction minière : fer et acier, charbon, cuivre... ;

— les voies ferrées doublent ; les industries du textile, du tabac, du ciment, du papier et quelques autres se développent rapidement. Le nombre de travailleurs dans l'industrie passe de 76 000 en 1921 à 266 000 en 1938³.

Ainsi la première phase du passage de l'industrie de manufacture à l'industrie moderne est achevée. Par la construction des hauts fourneaux à Karabuk, le fondement de l'industrie lourde est jeté. Grâce à l'augmentation des exportations de produits agricoles, un équilibre commercial favorable est maintenu⁴. L'identité nationale s'affirme dans la réalisation d'un Etat national turc indépendant de l'Occident.

Après la Première Guerre mondiale, la Turquie se trouve dans une phase de transition d'une société pré-capitaliste vers un capitalisme d'Etat et de rupture avec l'Etat ottoman multinational, traditionnel et islamique. La notion de « nation turque », jusqu'ici perdue au sein de l'empire multinational dominé par les concepts d'« ottomanisme » et d'« islamisme », se réalise dans la constitution d'un Etat turc moderne, d'une culture turque séparée de l'islam et tournée vers l'Occident. Ce processus renforce l'Etat-nation et, chez certaines couches urbaines (bourgeoise naissante, cadres civils et militaires, intellectuels, couches moyennes), l'inclination à une identification nationale à la culture occidentale s'accroît. Les grandes masses paysannes (80 % de la population) constituent la majorité silencieuse traditionnelle, réticente à l'occidentalisation et dépourvue des bénéfices du progrès économique.

Après la Deuxième Guerre mondiale, l'Etat turc rompt avec la politique économique étatiste. La bourgeoisie libérale, qui prend le pouvoir en 1950, adopte une politique libérale et met l'accent sur le capital privé, capital étranger et sur l'« aide au développement ». Les crédits assurés par l'Aide Marshall, par la Banque mondiale et par l'Etat servent à la création de sociétés mixtes : capital d'Etat, capital de sociétés transnationales et capital privé turc.

Les investissements dans l'industrie sont réalisés pendant cette période par des sociétés mixtes où figurent des sociétés multi-nationales telles que Unilevers, Group de Coppers, Mobil, etc. Le secteur privé qui assure 60 % des investissements se concentre dans l'industrie légère et la construction du bâtiment afin d'assurer des bénéfices à courts termes.

Le nombre des entreprises modernes grandes et moyennes augmente rapidement. Dans les secteurs de l'alimentation, du textile, de la chimie, le nombre d'entreprises employant plus de dix ouvriers double ; il triple dans les secteurs du cuir et du caoutchouc⁵. La part de l'industrie dans le revenu national passe de 10,9 % en 1948 à 17,2 % en 1960. Le nombre d'ouvriers dans l'industrie atteint 750 000 en 1960.

Dans le cadre de la politique de libération, 64 % des importations sont libérées. En 1960, 39 % de ces importations consistent en machines, équipements, matières premières. Le développement industriel est réalisé sur la base de moyens de production importés. Ainsi la Turquie commence à devenir un marché important pour les produits industriels de l'Occident. Les dettes et leurs intérêts atteignent 2 200 millions de dollars.

Entre 1954 et 1960 les prix augmentent de 50 % et après la dévaluation de 1958, la valeur de la monnaie tombe de 2,80 L.T. à 9,30 L.T. pour un dollar⁶.

Mécanisation et capitalisation à la campagne contribuent à un exode rural massif (250 000 paysans sans terre par an). L'industrie en développement n'est pas en mesure de résorber les migrants sans emplois : le sous-emploi et la migration vers l'étranger augmentent. Ainsi commence la crise structurelle, résultat du développement d'un capitalisme « dépendant ».

Entre 1950 et 1960, un certain développement capitaliste est réalisé. Une grande partie des investissements est assurée par l'Etat qui augmente les émissions afin d'accorder des crédits aux sociétés privées mixtes. Pendant cette période, les investissements des sociétés transnationales et du capital étranger en général sont négligeables. D'autre part, à l'initiative de la Banque mondiale, une partie importante des crédits étrangers est utilisée pour la mécanisation de la campagne. La Banque mondiale considère en fait ces prêts comme des « crédits à l'exportation », assurant un marché aux machines et équipements agricoles des sociétés transnationales américaines. Parallèlement à la constitution de fermes capitalistes, commencent la confiscation des terrains des petits paysans, la libération de la main-d'œuvre des campagnes et la désintégration de l'économie du petit paysan. Le résultat est l'accélération du processus d'expropriation de la paysannerie.

Ainsi commencent une déstructuration sociale et une urbanisation sauvage. Dans les bidonvilles des grandes villes se concentre une population rurale née du processus de « dépaysonisation » ; une partie trouve à s'employer dans l'industrie, une autre, importante, s'occupe à des travaux marginaux ; porteur, commerçant ambulant, etc. Parallèlement à la croissance du sous-emploi à la campagne, la concentration de population dans les grandes villes augmente le taux de chômage.

Pendant qu'un nouveau type de bourgeoisie industrialo-commerciale, d'origine foncière, coopère avec le capital étranger, l'artisanat, surtout dans le domaine de la confection et des produits de cuir, est écrasé. Certains secteurs de l'industrie nationale moderne, comme la chimie,

souffrent aussi des conséquences de la libre concurrence avec les produits étrangers.

La croissance économique et les sociétés transnationales

En 1960, alors que la crise économique touche les grandes masses de travailleurs et les couches moyennes, la lutte des intellectuels contre les lois anti-démocratiques et la protestation des cadres civils et militaires contre la perte d'indépendance nationale ont comme résultat le coup d'Etat militaire des officiers néo-kémalistes. Par un programme économique de planification et de protectionnisme et par une Constitution démocratique promulguée en 1961, les militaires tentent de sauvegarder l'intégrité de l'Etat-nation.

Grâce à la nouvelle constitution, entre 1960 et 1970, la Turquie jouit d'un régime démocratique, la société civile fonctionne pleinement. Les nouvelles classes sociales (la grande bourgeoisie et la classe ouvrière moderne) constituent leurs partis politiques. Les syndicats libres croissent rapidement. Les grèves commencent à constituer une menace pour les capitaux privés et étrangers.

Le nombre d'ouvriers syndiqués passe de 250 000 en 1959 à 600 000 en 1965. Le Parti ouvrier de Turquie, fondé en 1961, envoie 15 députés au Parlement en 1965. Entre 1963 et 1966, on recense environ quatre-vingt-trois grèves dont, la plupart du temps, les motifs sont des revendications économiques d'emploi et de salaire. Par la constitution des syndicats démocratiques DISK en 1967, le processus de politisation de la classe ouvrière s'accélère.

Paradoxalement, dans le domaine économique, entre 1960 et 1970, le rôle des sociétés transnationales s'accroît. Sous prétexte de substituer aux importations la production intérieure du pays, les filiales de ces sociétés créent des industries de « montage ». Les pièces détachées sont importées du pays-mère. Les moyens de production, les matériaux intermédiaires, l'énergie et la technique sont aussi importés. Les sociétés transnationales mettent en fonction ce système de production en coopération avec les *holdings* (sociétés monopolistes familiales) et les banques turques. Les entreprises ont souvent l'apparence d'établissements turcs.

A partir de 1965, les sociétés transnationales commencent à jouer un rôle prédominant dans l'économie et l'intégration de l'économie turque à l'économie capitaliste mondiale s'accroît.

Cette prétendue industrie nationale jouit de la protection de l'Etat ; elle emprunte aux banques turques. Grâce à ce système de production et de crédits étrangers, la production industrielle croît rapidement. Entre 1963 et 1977, le taux de croissance industrielle est de 9,2 %.

Le prix de cette croissance est le déficit commercial, le déficit des paiements, la crise des devises, l'inflation et l'endettement.

La production industrielle étant dépendante des importations à 80 %, le besoin de devise nécessite des emprunts. Après des dévaluations

successives de la monnaie, les importations, les dettes et leurs intérêts sont payés à une parité faible. Ainsi l'industrie importatrice devient la cause principale de l'inflation et de la crise économique.

La croissance et le marché intérieur

La production industrielle est destinée au marché intérieur. Jusque dans les années soixante-dix, malgré la crise, ce marché est en expansion pour deux raisons principales : 1) La déstructuration sociale qui aboutit au déplacement et au déclassement de la population paysanne. Les migrants des grandes villes constituent une population marginale dans le processus de dépayesisation. L'envie de monter dans l'échelle sociale, de se moderniser, d'atteindre le niveau de la petite bourgeoisie sont les causes fondamentales du changement de leurs habitudes de consommation. 2) Cette situation est accompagnée de l'expérience des sociétés transnationales dans le marketing : leur système de publicité et leurs méthodes de création de marchés, pour des produits souvent loin d'être des produits de première nécessité, utilisent la vente à crédit, les livraisons, les recherches psycho-sociologiques sur les consommateurs, etc.

Cette situation engendre une frénésie de modernisation dans la population marginale urbaine aussi bien que dans certaines couches rurales. Les sociétés transnationales trouvent le moyen de vendre leurs produits manufacturés — biens de consommation durables tels que télévision, radio, appareils ménagers, etc. — à une population qui manque encore des produits de première nécessité. Ainsi est créée une société de consommation type tiers-mondiste qui vit au-delà de ses moyens. La production ne vise pas la satisfaction des besoins, la consommation des articles modernes dépasse largement les moyens de subsistance des familles ; cela encourage l'extension du système de crédits (entre simples particuliers, banques, usuriers).

2. L'endettement, la dépendance et le rôle des institutions internationales dans l'économie

Grâce à la croissance industrielle, la Turquie entre dans la catégorie des pays « nouvellement industrialisés » à partir de 1970. Parallèlement à ce développement, le système bancaire évolue. On constate une concentration importante du capital dans le secteur de l'industrie manufacturée.

En 1970, pour trouver les devises nécessaires et empêcher la stagnation dans certains secteurs de l'industrie, le gouvernement emprunte 950 millions de dollars au FMI ; en contrepartie il accepte la dévaluation de la livre turque de 66 %. A partir de 1970 donc, 1 dollar vaut 15 L.T. au lieu de 9,00. L'importance de cette mesure pour une économie dépendante des importations est évidente.

Par cet emprunt, l'endettement de la Turquie atteint un niveau élevé. Dès 1962, le « consortium d'aide » (Banque mondiale, Banque européenne des investissements et divers pays occidentaux accorde « aide » et crédit à des conditions assez favorables. Mais le crédit accordé en 1970 n'est pas seulement accompagné d'une dévaluation importante : il est aussi accordé à un taux d'intérêt élevé pour l'époque (7,25 %). De plus, c'est un crédit à court terme. A partir de cette date, les dettes et leur paiement avec les intérêts deviennent un des plus grands problèmes de l'économie turque.

Le taux de l'inflation atteint un niveau alarmant. Entre 1970 et 1973 il est de 63 % et 64 %. Cela est dû essentiellement à la dévaluation et aux émissions de la Banque centrale. L'argent en circulation passe de 15 milliards de L.T. en 1969 à 37-40 milliards de L.T. en 1973⁷.

La production de l'industrie manufacturée est presque entièrement dépendante des importations ; entre 1973 et 1976 environ 80 % des importations sont consacrées aux besoins de l'industrie (moyens de production, pièces détachées, énergie, matières intermédiaires, etc.). Pour maintenir l'industrie en marche, l'Etat doit emprunter aux banques mondiales ; de plus, pendant cette période, le Trésor public fait face aux problèmes d'accumulation des dettes et de leurs intérêts. En même temps, les investissements sont de plus en plus assurés par les crédits venant de l'extérieur.

Comme beaucoup d'autres pays du Tiers-Monde pendant cette période de crise économique mondiale, la Turquie se trouve sous la griffe d'un système financier mondial bien organisé. Les banques mondiales n'accordent pas de crédits sans le feu vert du FMI. Le FMI augmente les taux d'intérêt et durcit les conditions de prêts. Il exige la hausse des taux d'intérêt bancaires, la dévaluation et le flottement de la monnaie, la baisse ou le gel des salaires, la libération accentuée du commerce extérieur et l'encouragement des exportations.

La Banque mondiale abandonne sa politique de « substitution des importations » et conseille une politique économique « extravertie ». Il s'agit d'ouvrir les portes aux produits étrangers et d'exporter afin de payer les dettes. Nous trouvons l'explication de ce changement dans un discours de A.W. Clausen, président de la Banque, lors d'une réunion de banquiers new-yorkais en 1982.

Clausen explique qu'à partir de 1970, 10 % seulement du capital de la Banque est assuré par les Etats membres et que 90 % du capital emprunté provient de contributions de banques privées. La fonction principale de la Banque est donc de garantir le capital financier privé et de lui assurer des bénéfices en exigeant des taux d'intérêt élevés⁸.

Ainsi les sociétés transnationales, le capital financier mondial et les institutions internationales qui fonctionnent dans leur intérêt, constituent une force supra-étatique qui joue un rôle déterminant dans l'économie des Etats périphériques. Pendant les deux premières décennies après la Seconde Guerre mondiale, la force dominante de cette structure est le capital industriel transnational qui vise à ouvrir des marchés pour ses

produits (moyens de production inclus) dans le cadre d'un système d'« aide au développement » au Tiers-Monde en accordant en réalité, « des crédits à l'exportation »⁹. Ainsi la croissance économique de ces pays augmente l'endettement. La domination du système économique mondial par le capital financier change la situation et les conditions de prêts se durcissent car les créditeurs s'intéressent pour l'essentiel à l'accroissement des profits. La vente des produits sur les marchés du Tiers-Monde diminue : la politique du FMI amène ces marchés à la stagnation.

Dans cette situation, les classes dirigeantes des Etats périphériques se trouvent en conflit à la fois avec le système monétaire mondial et les diverses couches de la population qui souffrent des conséquences de cette politique de rigueur.

En Turquie, divers gouvernements de droite et de gauche sont en conflit avec le FMI entre 1955 et 1980 sur les questions de dévaluation de la monnaie, de gel des salaires, d'émissions, etc. Dans la mesure où l'industrie, sans crédit étranger, risque la stagnation, une politique économique nationale devient impossible. La dévaluation du taux de change imposé par le FMI est la cause de l'instabilité politique.

Le gouvernement de A. Menderes du Parti démocrate (parti de droite), qui refuse en 1954 la dévaluation de la monnaie proposée par le FMI, est obligé de l'accepter en 1958. Afin d'assurer la reconduction d'une dette de 600 millions de dollars et d'obtenir de nouveaux crédits, il dévalue donc la monnaie turque de 2,30 L.T. à 9 L.T. pour 1 dollar. Conformément au « programme de stabilisation » accepté, les prix des produits du secteur d'Etat et des services publics subissent une augmentation importante. L'inflation s'accélère. Vers la fin des années cinquante, la vie chère écrase les couches moyennes et la masse des travailleurs de revenus modestes. La crise économique est une des causes fondamentales du coup d'Etat militaire de 1960, réalisé par les officiers kémalistes.

A partir de 1960, le gouvernement militaire adopte une politique économique de planification ; l'Organisation de planification de l'Etat est créée (OPE).

En 1962, les treize pays créanciers constituent un consortium sous la direction de l'OCDE. Le but officiel est une « Aide aux projets de développement » ; dans la pratique, les membres du consortium sont réticents pour accorder des crédits sans le feu vert du FMI. L'économiste Dogan Avcioglu explique ses réticences :

« Premièrement, comme le but de cette aide était de financer les sociétés étrangères, les accords nécessitaient l'acceptation de conditions contradictoires avec l'intérêt national. Deuxièmement, afin de contrôler la réalisation de l'aide des projets de développement, l'OCDE a envoyé en Turquie l'équipe de BIAC qui recommandait l'utilisation de cette aide pour les projets privés nationaux ou étrangers. Cela se fit au détriment des

projets de l'Etat indiqués par le Plan quinquennal. Troisièmement, l'équipe de BIAC composée d'hommes d'affaires étrangers, assurant la responsabilité du contrôle des projets de développement, entre ainsi en conflit avec l'OPE. Quatrièmement, les projets préparés par les spécialistes étrangers servent en priorité les intérêts des grandes sociétés étrangères et visent en particulier à leur assurer des crédits et des bénéfices. Ces projets coûtent aussi très chers à l'Etat et excèdent leur coût normal. Une partie importante des crédits est accordée en nature et non en devises, les devises nécessaires pour les importations de matériaux étant fournies par l'Etat¹⁰. »

Au début des années soixante, les rapports entre le gouvernement turc et les organisations internationales sont tendus. Le fonctionnement du « Consortium d'Aide », la nécessité d'obtenir le feu vert du FMI pour emprunter, les contrôles exercés par le Fonds sur le fonctionnement de l'économie turque et surtout sur les crédits accordés au secteur public, alimentent les frictions.

En 1968, quand le représentant du FMI en Turquie propose la dévaluation de la monnaie, la friction prend le caractère d'un véritable conflit. Le Premier ministre Demirel (président du Parti de justice, parti de la bourgeoisie commerciale et industrielle) refuse. En 1969, les arguments pour et contre la dévaluation de la monnaie sont discutés entre le gouvernement et les représentants du FMI. Le FMI établit un Bureau permanent en Turquie : l'Office des Projets. Finalement, la crise des devises et la nécessité d'obtenir des crédits obligent le gouvernement de Demirel à accepter une dévaluation de 66 % en 1970.

Comme la dévaluation de 1958, celle de 1970 est aussitôt suivie d'une aggravation de la crise économique et d'un coup d'Etat militaire, le 12 mars 1971.

La question est ainsi posée de la liaison entre crises économique et politique. L'impopularité de la politique de rigueur proposée par le FMI est à l'origine des heurts entre pouvoir politique et organisations internationales. Ces mesures, difficiles à réaliser par les partis politiques et par les gouvernements responsables devant leur électeurat, sont assez facilement appliquées par les pouvoirs dictatoriaux. Effectivement, durant la période du régime militaire entre 1971 et 1973, l'interdiction des grèves restreint les augmentations de salaires (le même scénario se répète en 1980 après le coup d'Etat militaire du 12 mars).

En réalité, la cause fondamentale du coup d'Etat militaire est l'éclatement social. A partir de 1970, les manifestations et les grèves contre la vie chère prennent une ampleur nationale. En juin 1970, la manifestation de centaines de milliers de grévistes à Istanbul se transforme en une véritable bataille avec les forces de l'ordre : des barricades sont construites. L'inflation galopante provoque aussi un conflit entre le gouvernement de Demirel et la grande masse du peuple, la classe ouvrière surtout.

Parallèlement à la croissance industrielle, la classe ouvrière augmente en nombre. Grâce à la constitution démocratique de 1961, le mouvement ouvrier devient une force importante dans la vie sociale et politique du pays ¹¹. La crise économique — inflation de 40 à 60 %, taux de chômage de 20 % — stimule la lutte de classes. Les grèves interminables perturbent le fonctionnement de l'industrie. En 1970, le taux de syndicalisation atteint 20 %. Les manifestants pour les droits des travailleurs, contre l'inflation et le chômage, entrent en conflit avec les forces de l'ordre et avec les commandos fascistes qui ont pour but de supprimer la lutte ouvrière.

Les conflits externes et internes contribuent à la déstabilisation de l'Etat.

3. Déstabilisation de l'Etat-nation et secteur clandestin de l'économie

La crise économique et politique entraîne le coup d'Etat militaire de 1971. Ce régime autoritaire est loin d'empêcher la détérioration de la situation. L'Association d'Entraide de l'Armée (OYAK) est transformée en une entreprise capitaliste qui investit dans l'industrie de l'armement dont certaines catégories d'officiers sont partenaires. L'application du Programme de stabilisation de la Banque mondiale accélère l'inflation, le marché intérieur se contracte, certaines entreprises industrielles font faillite. La crise des devises stimule le marché noir et la corruption ; la déception qu'entraîne le fonctionnement du régime démocratique amène des groupes de jeunes à des actions anarchiques et terroristes et à l'organisation de la lutte armée.

Quand le gouvernement civil (social-démocrate) prend le pouvoir après les élections de 1973, la situation économique et politique est incontrôlable ¹².

Le manque de devises aboutit à la création d'un secteur clandestin de l'économie. Les devises obtenues grâce aux emprunts à l'étranger ne suffisent qu'à satisfaire les besoins des entreprises d'Etat. Le secteur privé se ravitaille sur le marché noir. Une banque centrale clandestine est créée : les trafics de devises, de drogue et d'armes deviennent courants. Les armes, envoyées au Moyen-Orient par la mafia internationale, traversent la Turquie. Une partie est vendue sur le marché intérieur. La lutte armée entre groupements de gauche et de droite dans les usines, les écoles, les universités et les villages est encouragée. L'économie clandestine fonctionne grâce aux pots-de-vin distribués au niveau ministériel. Le chômage parmi les jeunes facilite la formation de bandes armées, de mafias, de trafiquants. Les sociétés transnationales s'engagent dans ces opérations clandestines, assurent le transport et la vente d'armes pour lesquels le marché turc devient important. Les commandos fascistes utilisent la violence contre les grèves et les manifestations ouvrières. Le terrorisme tue en moyenne vingt personnes par jour dans les rues.

Le pouvoir civil et l'Etat légitime sont totalement déstabilisés. La lutte légale des travailleurs est détournée vers l'anarchie et le terrorisme. L'état de quasi-guerre civile est le prétexte du coup d'Etat militaire de 1980.

Le gouvernement civil de T. Ozal, qui arrive au pouvoir en 1983 sous le contrôle des militaires, applique entièrement le programme de « stabilisation » du FMI malgré certaines modifications : libération presque totale du commerce, désindustrialisation, accent mis sur l'agriculture et l'exportation des produits agricoles afin de payer les dettes, taux élevés des crédits bancaires, restrictions des émissions, contrôle de l'augmentation des salaires.

Ce programme est mis en application par un régime autoritaire qui supprime le fonctionnement de toutes les institutions démocratiques et réprime sévèrement le mouvement ouvrier. Le bilan de la réalisation de ce programme se résume dans les termes suivants : à la fin de l'année 1985 l'inflation déclarée est de 46 % (les chiffres officiels ne correspondent pas à la réalité ; les estimations des spécialistes indiquent un minimum de 80 % et même 100 %) ; l'accroissement du salaire minimum est, quant à lui, fixé à 35 % de taux d'inflation ; chômage et inflation contribuent à la diminution considérable du pouvoir d'achat des travailleurs et des couches moyennes ; le marché intérieur stagne ; l'encouragement de la production agricole ne donne pas les résultats escomptés ; l'exportation de certains produits agricoles et de construction vers les pays du Proche-Orient font disparaître ces produits du marché intérieur ce qui stimule la pénurie et l'inflation ; l'exportation des produits industriels n'est pas rentable en raison des coûts de production élevés, des mesures protectionnistes de certains pays développés et de la contraction des marchés mondiaux.

A partir de 1973, à la crise structurelle s'ajoute l'impact de la crise économique mondiale. La crise des devises conduit une partie de l'industrie à la stagnation. Incapables d'importer machines, matières premières et énergie (l'augmentation du prix du pétrole porte un coup à l'économie turque qui souffre d'une basse valeur de sa parité), certaines entreprises fonctionnent à 50 % de leur capacité, d'autres ferment leurs portes. Cette crise industrielle provoque la baisse de la production, l'augmentation des prix et du chômage.

Parallèlement à la détérioration de la situation économique, les revendications des couches touchées par l'inflation et le chômage s'accroissent. Cette situation entraîne l'instabilité politique. Entre 1973 et 1980, le pays est gouverné par les cabinets de coalition qui n'arrivent pas à résoudre les problèmes. En 1977, la coalition de droite qui comprend le parti d'extrême-droite (le Parti d'action nationale), autorise la constitution de commandos fascistes. Les conflits internes et le terrorisme s'aggravent. En 1978, la coalition du Parti social-démocrate (Parti républicain du peuple) et du Parti du salut national (le parti islamiste dirigé par Erbakan), est incapable de contrôler l'anarchie. Cette coalition

se retrouve en même temps face aux conditions du FMI et de la Banque mondiale qui ont entraîné la chute du cabinet de droite en 1977.

En 1978, la dette extérieure de la Turquie est de 13 milliards de dollars, les réserves de devises sont presque épuisées, l'inflation est de 50 %, le déficit budgétaire est de 35 milliards de L.T. (235 millions de dollars), le déficit de la balance des paiements est de 181 millions de dollars et le déficit commercial de 400 millions de dollars. La Turquie perd sa crédibilité sur les marchés financiers mondiaux. Afin de remédier à la stagnation de l'économie, le gouvernement d'Ecevit est obligé d'abandonner un programme social-démocrate (nationalisations, protectionnisme, réforme agraire, etc.) et d'accepter les conditions du FMI : dévaluation importante de la monnaie, libération du commerce extérieur, augmentation des taux d'intérêt bancaires, limitation des dépenses publiques, augmentation des impôts et des prix des produits du secteur public, plafonnement de l'augmentation des salaires.

Le conflit social s'approfondit ; la pénurie conduit le pays à des pratiques informelles et l'anarchie. Le déficit commercial et des paiements continue à être très élevé, mais la Turquie paie toujours ses dettes à une parité faible.

A partir de 1983, la libération presque totale du commerce par le gouvernement de T. Ozal favorise certains grands holdings et sociétés transnationales mais porte un coup aux secteurs de l'industrie nationale qui souffre des conséquences de l'abondance des produits étrangers et de la stagnation du marché intérieur.

Ainsi, l'Etat périphérique intégré à l'économie capitaliste mondiale se trouve en conflit avec presque toutes les classes et couches de la population, même avec une partie de la grande bourgeoisie qui considère que la politique « extravertie » du FMI est une faillite complète.

Cette situation d'impasse conduit certaines couches de la société à la « recherche » d'une solution, d'une identité et surtout d'une stratégie alternative :

1. Certains partis politiques et intellectuels luttent pour la reconstitution de la société civile et du régime démocratique. D'autres cherchent la réponse aux questions suivantes : Qui sommes-nous, Orientaux ou Occidentaux, Européens ou Asiatiques ? Pourquoi un siècle d'efforts pour l'industrialisation et l'occidentalisation n'a-t-il pas abouti ? Où allons-nous ?

2. Du côté des masses, des ouvriers syndiqués tentent de lutter et de forcer le seul syndicat existant TURKIS (syndicat conformiste autorisé par le pouvoir militaire), à organiser des grèves et même une grève générale. Pourtant la nouvelle constitution interdit les grèves. Pour le reste, les couches moyennes en processus de disparition, les paysans, les populations marginales des grandes villes (traditionnelles ou modernisées) et les chômeurs constituent un potentiel important pour les mouvements d'opposition. Certains attachent leurs espoirs aux partis politiques formés sous le contrôle des militaires. La création de trois partis sociaux-démocrates, en 1985, indique une certaine inclination populaire vers la sociale-démocratie. Le parti islamiste jouit aussi d'une

base populaire importante. La montée de l'islam en Turquie est un fait. Certains groupements islamiques sont politisés. Ils recherchent une société plus égalitaire. En général, la force des mouvements islamiques en Turquie est due plutôt au désespoir qu'à la recherche d'une identification nationale.

Tant que les institutions démocratiques fonctionnaient normalement, les grandes masses de la population et différentes couches urbaines et rurales avaient placé leurs espoirs dans les partis politiques. Quand toutes les voies de lutte et de mutation se trouvent bouchées, on constate un retour massif à la religion.

A partir de 1983, se forme une sorte de « parlementarisme dirigé ». Seuls les partis politiques et les personnes autorisées par le Conseil militaire et le général Evren peuvent participer aux élections. En 1985, les autorités militaires assouplissent la création de formations politiques, même de gauche. Cet assouplissement qui, probablement, vise à empêcher une explosion sociale, conduit certaines couches de la population à mettre, encore une fois, leurs espoirs dans les mouvements politiques.

3. La recherche de certains intellectuels et hommes d'affaires est celle d'une *stratégie alternative* au programme du FMI. Un débat récent dans le quotidien *Cumhuriyet* reflétait une certaine nostalgie pour l'étatisme et le protectionnisme. Certains suggèrent l'intervention plus énergique de l'Etat dans le fonctionnement de l'économie, une sorte d'Etat-providence qui peut ouvrir le marché intérieur en subventionnant le pouvoir d'achat et la protection de l'industrie privée par l'Etat. Ils espèrent pouvoir faire accepter par le FMI, un programme néo-kémaliste et keynésien.

La nécessité d'une politique économique alternative est évidente, sa réalisation est même urgente mais dépend de l'accord du capital financier mondial ; situation contradictoire.

Cette situation prend un caractère plus curieux encore avec le durcissement des rapports entre le Premier ministre Ozal (exécuter du programme du FMI) et le FMI lui-même. A partir de la deuxième moitié de l'année 1985, des divergences sur l'exécution de ce programme de rigueur et sur le paiement des dettes, entraîne le refus par le FMI de nouveaux crédits. En même temps, la réalisation de ce programme d'« économie libérale » entre 1980 et 1985, aboutit à une décomposition à l'intérieur de la bourgeoisie turque, à une très grande concentration du capital dans les mains de quatre ou cinq holdings et à l'élimination des petites et moyennes entreprises industrielles. Ainsi, à la fin de l'année 1985, l'Association des hommes d'affaires de Turquie, rassemblant la bourgeoisie industrielle, se trouve en conflit avec le gouvernement Ozal et donc dans les rangs de l'opposition.

L'Etat-nation s'appuie dès lors uniquement sur le grand capital monopoliste et sur l'armée, qui devient de plus en plus capitaliste et comprador. Le projet récent de création d'un grand complexe militaro-industriel sera financé par OYAK (l'Association d'entraide de l'armée),

des dons de l'armée, par certains commandants et certaines transnationales américaines et britanniques (Westinghouse, British Aerospace, etc.).

L'appui extérieur vient essentiellement de l'Etat américain qui a des intérêts stratégiques très importants en Turquie (bases militaires, armée importante constituant l'aile orientale de l'OTAN au Proche-Orient). Récemment, l'Etat américain semblait être également conscient de la nécessité d'une alternative à la politique du FMI. Le secrétaire américain au Trésor Public du ministère des Finances, Mr James Baker, propose donc une politique de croissance qui se limite au sauvetage des pays les plus endettés.

Cette situation montre la complexité des forces impérialistes, une certaine différence entre les Etats impérialistes et la force supra-étatique mondiale, et la nécessité d'une stratégie alternative.

4. La recherche d'une stratégie alternative à la théorie « libérale-extravertie »

L'analyse de la situation turque démontre que le conflit principal se situe entre l'Etat-nation et la force économique mondiale supra-étatique

Parallèlement aux impérialismes des Etats, apparaît une sorte d'impérialisme exercé par le capital financier international qui menace sérieusement l'existence de l'Etat-nation. Dans les pays périphériques comme la Turquie, la déstabilisation de l'Etat est due non seulement à la dépendance économique, mais aussi à l'écèlement de la société, étroitement lié à l'intégration à l'économie mondiale, à la politique économique imposée par le capital financier mondial. Dans la conjoncture actuelle, il faut aussi tenir compte du rôle de l'économie clandestine mondiale dans la déstabilisation des Etats. Dans ces conditions la lutte de classes dégénère souvent et devient un facteur de déstabilisation. Cela est alors utilisé comme prétexte pour la prise de pouvoir par les militaires.

Le danger de disparition de l'Etat-nation face à la concentration du capital, la transnationalisation du système de production, la crise créée par la périphérisation ont déjà conduit certains Etats à se regrouper : la CEE, l'Association des pays non-alignés, les divers groupements de pays arabes, afro-asiatiques et latino-américains. Ces groupements n'ont pas encore trouvé le programme, les principes et la théorie économique qui permettraient de rétablir l'intégrité de l'Etat-nation, la coopération économique, et la création d'un système économique multinational englobant le Nord et le Sud.

Le rapport Brand a proposé quelques principes tels que la réforme des institutions de Bretton-Woods, un fonds mondial de développement, une division internationale du travail, la redistribution des ressources productives, des entreprises communes à divers pays, etc. Si le projet d'un nouvel ordre économique reste lettre morte c'est que sa réalisation est envisagée à l'échelle mondiale sans changement radical de la structure

mondiale. Tant que l'économie mondiale englobera des forces et des intérêts contradictoires, un nouvel ordre international ne sera pas réalisable.

La rencontre entre le Nord et le Sud passe par la reconnaissance du fait qu'une structure économique saine et autosubsistante du Tiers-Monde est la seule garantie de marchés durables pour l'industrie du Nord. Les mesures économiques qui engendrent explosions sociales, guerres civiles, régimes autoritaires, appauvrissement des masses ne peuvent être dans l'intérêt du monde développé.

Les pays non-alignés proposent une « auto-détermination collective », la redistribution plus égalitaire des richesses mondiales, des garanties pour l'indépendance économique. Dans la pratique, ils mènent une lutte collective pour de meilleures conditions de crédits. Certains Etats du Nord proposent une « Aide aux pauvres ». Mais le problème de fond est de mettre fin à l'exploitation de la périphérie par le centre, de rechercher la solution dans la restructuration industrielle à l'échelle multinationale sur la base d'une économie planifiée égalitaire.

Les pays européens tentent de réaliser une coopération économique sans plan et sans éviter la pénétration des sociétés transnationales à l'intérieur du Marché commun. Ils n'arrivent pas à éliminer les contradictions entre les principes de l'économie de « libre échange » et la domination du marché par le capital monopoliste. Ils n'évitent pas non plus la surproduction et la concurrence qui amènent certains secteurs de leurs économies à la faillite.

L'interdépendance Nord-Sud, la nécessité d'un nouvel ordre économique mondial sont largement reconnus. Ce qui ne l'est pas, c'est l'incapacité de l'économie du libre-échange à offrir une solution à la crise du capitalisme. Pourquoi ne pas tenter une coopération Nord-Sud sur la base d'une économie planifiée ? Une planification à l'échelle multinationale pourrait assurer une division du travail éliminant la duplication de la production, la concurrence néfaste et orientant le système de production de la communauté des Etats vers un système de plein emploi. La création d'un conseil économique communautaire avec la participation des Etats du Nord et du Sud en des termes égalitaires pourrait être la base du co-développement. La fonction du Fonds monétaire de la communauté des Etats Nord-Sud serait d'investir (et non pas d'accorder des crédits) sur la base du plan communautaire dans le but de développer les ressources de la communauté, visant à produire pour la satisfaction des besoins humains. Les entreprises inter-étatiques profitant des techniques du Nord et des ressources et de la main-d'œuvre du Sud, pourraient créer une structure industrielle qui ne serait pas dépendante des crédits du système capitaliste mondial. En d'autres termes, on peut envisager une communauté des Etats fonctionnant sur la base de principes keynésiens de création de l'emploi et de subvention du pouvoir d'achat par les investissements de l'Etat.

Il semble évident que la solution à la crise économique mondiale ne peut être trouvée dans le cadre des politiques de rigueur pratiquées

dans divers Etats et qui, dans le même temps, prêchent le libéralisme et pratiquent le protectionnisme. La solution est donc à rechercher dans une politique économique d'expansion et de croissance, de création de nouveaux marchés, en augmentant le pouvoir d'achat des masses de population du Nord et du Sud, en créant de nouveaux emplois par un système communautaire de *New Deal*.

La réalisation d'un tel système exigerait, comme le propose la commission Brand, la création d'un nouveau système économique communautaire Nord-Sud sur la base d'une égalité indifférente à la contribution et au niveau de développement des Etats et l'abandon de principes colonialistes d'exploitation du Sud par le Nord. Il s'agirait également de rompre avec le système de crédits mondial dominé par le capital financier et avec la politique économique anachronique du « libéralisme » dans un monde dominé par le capital transnational. Au sein d'un tel système, l'économie des Etats participants pourrait évoluer vers une structure politico-économique fédérale dans laquelle l'Etat-nation sauvegarderait son intégrité, dans une certaine mesure, tant sur le plan économique que politique.

NOTES

1. Aydemir (sevkt sureyya) : *suyu Arayan Adam* (« L'homme qui cherche l'eau »), Istanbul, 1963, p. 501.
2. Borotav, Korkut : « Kémalist Economics Policies and Kémalism », Ataturk, *Founder of a Modern State*, UNESCO, Hurst & Company.
3. *Small statistical abstracts*, Centre de Statistiques d'Ankara, 1947, p. 247.
4. *Ibid.*
5. Source : Bureau des statistiques générales : *Bulletin mensuel*, déc. 1962, Serin Neodet : « Turkiyede Sanayiîin Gelismesi », (« Le développement de l'industrie en Turquie »), Ankara, 1963, p. 160.
6. Bureau central des statistiques d'Ankara, *Bulletin mensuel*, sept. 1958, Rapport annuel (la banque d'affaire de Turquie), Ankara, 1963, p. 7.
7. TUSIAD, *The Turkish Economy 1983*, Istanbul, 1983.
8. Clausen A.W., Discours devant les représentants de la Communauté Financière de New York, le 25 fév. 1982, *Finance and Development*, FMI, juin 1982.
9. Cicauskas Albert C., « The Changing Nature of Export Credit Finance and Its Implications for Developing Countries », *World Bank Staff Paper*, n° 409, July 1980, p. 3.
10. Dogan, Avcoglu. *Journal Yon*, 5 nov. 1965. Sertel Y, *Les mouvements progressistes et le problème du développement en Turquie* (en turc), Istanbul, 1969.
11. Bulutoglu Kenan, *Bunalim ve Cikis* (« La Crise et la Sortie »), Ankara, 1980.

DEPASSEMENT TRANSNATIONAL DE L'ETAT-NATION OU PERMANENCE D'INFRANATIONALITES COSMOPOLITES

Le cas des pays andins

Jean PIEL

L'effondrement de la plupart des grands empires supranationaux après le traité de Versailles (1920) et la Conférence de Bandoung (1955) a vu émerger par étapes un système mondial de Nations Unies où l'Etat-nation est devenu la norme du quadrillage politique de la majorité des territoires et des populations de la planète depuis 1960. L'apparence cartographique de la planisphère politique entretient donc l'illusion que la majorité de la population mondiale définit désormais ses formes supérieures de sociabilité en termes nationalitaires.

C'est oublier un peu vite qu'encore (ou déjà ?) en 1986 :

— des souverainetés territoriales et des citoyennetés politiques se définissent en termes *supranationaux* internationalement légalisés (dans les Caraïbes, dans le Pacifique, dans l'Antarctide, en U.R.S.S., en Chine, en Inde...) ;

— des solidarités socio-culturelles sont politiquement revendiquées à l'intérieur des Etats-nations, reconnues soit en termes *transnationaux* (le sionisme, l'arabo-islamisme), soit en termes *transétatiques* (le nationalisme kurde, les revendications pan-ethniques africaines ou indo-américaines) ou *infra-étatiques* et *infra-nationaux* (problèmes des « minorités » : ethniques, régionales, ethno-religieuses).

Donc, même au seul plan du *politique*, la prétention à l'*inter-nationalité* universelle cache mal l'immense réalité des phénomènes supranationaux,

infranationaux et transnationaux revendiqués, eux aussi, en termes de politique internationalisée jusqu'au niveau des Etats-Nations Unis.

Et le soupçon se renforce dès qu'on passe du seul champ du politique à celui du social, de l'économique, du culturel.

En réalité, ce ne serait pas le transnational qui serait une anomalie par rapport à une norme « nationalitaire » prétendument universelle et universalisable depuis 1960 mais plutôt l'exceptionnel et exclusiviste Etat-nation par rapport au *continuum* des flux cosmopolites d'échanges d'hommes, de biens et d'idées qui tisse le fond de l'histoire humaine depuis la révolution néolithique.

S'interroger dans ces conditions sur l'émergence du transnational contemporain depuis une trentaine d'années amène fatalement à questionner le modèle étatique-national auquel il semble s'opposer — donc à s'interroger sur les conditions d'existence réelles dudit modèle étatique-national par rapport à ce qui l'antécède, l'obsède, et, selon les cas, l'engendre ou le détruit — c'est-à-dire non seulement le transnational contemporain mais son ancêtre historique : le *cosmopolitisme*.

Modestement je tenterai d'approcher le problème à travers une analyse de cas, celui des pays andins (essentiellement Ch'li, Colombie, Equateur, Pérou, Bolivie) pour deux raisons :

1) parce que c'est le groupe de pays pour lequel mes connaissances sont les moins sommaires ;

2) parce que, promus à l'existence d'Etats-nations au début du XIX^e siècle, ils offrent le paradoxe en 1986 d'atteindre enfin certains des objectifs nationalitaires qu'ils s'étaient fixés 160 ans plus tôt, au moment même où la transnationalisation généralisée de certains secteurs de leurs sociétés met en cause le problème même de leur viabilité étatique-nationale au-delà de l'an 2000.

Ce sera une « analyse de cas », certes. Mais peut-être exemplaire dans notre discussion sur la dialectique du national et du transnational en 1986.

Les pays andins s'affranchissent définitivement de la domination coloniale espagnole d'Ancien Régime autour de 1820 (selon les régions : de 1817 à 1825). Ils doivent alors faire reconnaître leur statut revendiqué d'Etats-nations :

— à l'extérieur, en affirmant leur exclusivité juridique (leur *souveraineté*) sur des territoires aux frontières mal fixées jusque dans le premier tiers du XX^e siècle ;

— à l'intérieur, en négociant leur légitimité arbitrale (leur *autorité*) avec les groupes sociaux très hétérogènes, qui composent au départ leurs populations.

Ceux-ci, hérités de la période coloniale, sont en effet excessivement fragmentés ethniquement, socialement, régionalement.

Ethniquement : les populations andines vers 1820 sont une bigarrure de Blancs (créoles), d'Indiens, de Noirs et de nombreuses castes de

sang-mêlés classées juridiquement selon les degrés de métissages obtenus depuis trois siècles entre les trois premières « races ».

Socialement : la majorité des couches populaires (qui représente selon les régions 70 à 80 % de la population) est exclue d'un régime de liberté individuelle et cloisonnée dans des rapports sociaux de production et des contraintes juridiques personnalisées qui limitent fortement l'intercommunication et la solidarité entre esclaves noirs de plantation, serfs indiens d'*haciendas*, *peones* métis endettés auprès de leurs patrons et communautés villageoises indiennes sous tutelle de l'Etat et de l'Eglise soumises au tribut, au travail forcé et au commerce de traite à cours forcé.

Régionalement enfin : les populations, loin d'être positionnées juridiquement par rapport à l'Etat et à la nation, le sont au contraire par rapport à des dépendances ou des solidarités régionales — ce qui explique rétrospectivement le caractère social de la lutte pour l'indépendance de 1810 à 1825 ; bien plus des insurrections de régionalismes anticolonialistes qu'un soulèvement de nationalités déjà constituées.

Seule l'élite créole, « blanche » ou assimilée, a pu dans ces conditions concevoir, diriger et exécuter un projet national en entraînant derrière elle ses clientèles armées d'hommes libres (petits Blancs et métis jouissant déjà d'un statut de petits producteurs indépendants) ou non-libres mais récompensés de leur fidélité après la victoire par l'octroi de la liberté (*guerrilleros* et soldats noirs et indiens).

C'est dire qu'immédiatement après l'Indépendance le rêve proclamé des *Libertadores* de peuples andins composés de citoyens-propriétaires volontairement associés à l'idéal national se limite en réalité à 10 ou 15 % de la population. La nationalisation de la majorité (75 à 80 % de la population) par la pratique de la liberté contractuelle et de choix politiques volontaires et conscients est renvoyée à l'alphabétisation préalable par l'instance scolaire-primaire, inexistante — donc à un avenir lointain, et incertain.

Pour plus d'un siècle les Etats andins indépendants maintiennent donc *de facto* la majorité de leurs populations dans le statut *inf a-nationalitaire* qui est le leur vers 1820 — particulièrement au cœur des Andes dans les trois pays (Equateur, Pérou, Bolivie) où la lenteur du développement des forces productives et mercantiles, donc de la citoyenneté active, prolonge jusqu'au-delà du milieu du XX^e siècle, l'exclusion de la majorité indienne de la nation.

Réserve exclue de l'Etat-nation, cette masse indienne est quelquefois mobilisée au service du projet national créole en crise (comme réserve électorale captive, comme réserve militaire pendant les guerres civiles ou les guerres extérieures), mais jamais au point de la faire participer réellement aux décisions. Au « nationalisme sans nation » de l'élite créole s'oppose donc quelquefois le « patriotisme sans nation » des Indiens (par exemple, pendant la guerre du Pacifique, quand des *guerrilleros* indiens prolongent, *seuls*, la guerre de défense patriotique du territoire contre l'envahisseur chilien dans les Andes centrales, mais croient le faire contre le « Général Chili » au nom du « Général Pérou » !).

Rien d'étonnant, dans ces conditions, si vers 1930 le marxiste péruvien José Carlos Mariategui doit encore proposer aux nouvelles élites d'extraction populaire et métisse, en lente émergence, le mot d'ordre toujours prioritaire : « Pérouanisons le Pérou » ! Lucide, il reconnaît parfaitement en cela la situation de colonialisme interne qui règne encore au Pérou et dans les pays voisins — et dont les traces officielles perdurent au moins jusqu'en 1968 dans son pays, lorsqu'enfin le ministère du Travail et des Affaires *indigènes* devient tout simplement un ministère du Travail et des Affaires sociales.

Car le paradoxe de cette « réserve indienne » des pays andins, c'est qu'elle est à la fois maintenue par l'élite créole dans une situation infranationalitaire et en même temps négociée sous condition par ses maîtres créoles auprès des agents cosmopolites du capital international et des églises chrétiennes — soit en leur offrant un accès direct, mais contrôlé, à cette « réserve », soit en s'interposant comme intermédiaires obligés. Au XIX^e siècle, cela prend les formes de la pénétration du capital marchand britannique et d'une Eglise catholique placée sous contrôle de l'Etat. Au XX^e siècle cela se complète d'implantations industrielles européennes et nord-américaines (mines, travaux publics) et de missions catholiques et protestantes commanditées directement d'Europe ou d'Amérique du Nord.

S'ensuivent jusque vers 1950-1960 au moins toutes les ambiguïtés de cette infranationalité cosmopolite andine sur laquelle viennent buter toutes les conceptualisations univoques et dogmatiques qui tentent d'essentialiser l'Indien andin. Pour certains « marxistes », il serait un substitut du prolétariat (quasi inexistant dans les Andes avant 1930) et son problème se réduirait à celui de la seule réforme agraire. Pour certains indigénistes et ethnologues fondamentalistes, il serait une « essence » invariée et invariante depuis le temps de l'empire incaïque dont il suffirait de libérer les potentialités anthropologiques contre l'Occident ethnocidaire et impérialiste.

Rares sont ceux qui discernent dans la réalité infranationaliste (partiellement) cosmopolitisée de la réserve indienne la conséquence ethnique de l'initiale ambiguïté du projet politique des *Libertadores* créoles : national certes, mais cosmopolite — national *parce que* cosmopolite ; cosmopolite *parce que* conçu, par avance, comme *incomplètement* national.

Dès la fin du XVIII^e siècle, en effet, les précurseurs intellectuels de l'indépendance andine (Nariño, Vizcardo Y Guzman, etc.) s'affirment plus cosmopolites que nationalistes. Quand ils revendiquent les droits spécifiques des « Espagnols américains » face aux Espagnols d'Espagne, ils ne parlent ni de « Péruviens » ni de « Granadins » — surtout s'ils sont noirs ou indiens — mais en appellent par contre à l'opinion éclairée européenne. Leur vision n'est donc pas « nationale » : elle est pancontinentale (sud-américaine) et cosmopolite (transatlantique).

De 1810 à 1825 les luttes pour l'indépendance — ce mixte d'insurrections anticoloniales urbaines régionalistes et de luttes armées de libération transcontinentales menées à partir de Caracas, Buenos Aires et Mendoza — ne contredisent pas le schéma d'une culture politique créole en formation plus régionale-cosmopolite que strictement nationale.

A cela une raison simple : la position objective de l'élite créole andine dans le système impérial hispanique au tournant des XVI^e et XIX^e siècles. *Urbain et régionaliste*, son pouvoir de base l'est dès l'origine, quand au XVI^e siècle les *Conquistadores* décident de quadriller les Andes conquises par des réseaux de villes hiérarchisées en sous-régions (provinces, audiences ou capitaineries générales, vice-royauté), villes où les colons-résidents créoles siègent au conseil municipal (*Cabildo, ayuntamiento*) et participent à la gestion de la région rurale soit à titre privé (par leur possession d'une *encomienda* ou d'une *hacienda*), soit en faisant pression sur les autorités préposées aux affaires indigènes (évêques, *corregidores de indios*). *Pancontinentaux*, ses intérêts commerciaux principaux se négocient depuis le XVII^e siècle, dans des courants d'échanges maritimes ou terrestres organisés dans le cadre de l'exclusif colonial, par le Tribunal du Consulat de Lima (de Valparaiso au Callao, du Potosi au Callao, du Callao et de Guayaquil à Panama et Carthagène, du Cuzco à Buenos Aires). *Cosmopolites* enfin ses nouvelles aspirations, incompatibles avec l'exclusif colonial espagnol, se développent au XVIII^e siècle quand, illicitement (commerce interlope britannique après le traité d'Utrecht) ou licitement (nouveau traité de libre-commerce de 1778), les grands marchands créoles prennent l'habitude de traiter directement les marchandises et les idées nouvelles introduites en Amérique du Sud par les Anglais, les Français... et ceux des Espagnols qui promeuvent les « Lumières » et le « Progrès » en Espagne même.

Traditions municipales-régionalistes qui fondent les patriotismes locaux (les *patrias chicas*) et aspirations à élargir les relations transrégionales, pancontinentales et cosmopolites : tels sont les deux points forts (infra-nationalitaire et supranationalitaire) de l'expérience historique des créoles dans les Andes fini-coloniales.

Leur point faible, c'est leur absence d'expérience et de représentation idéologique pour définir, entre économie-monde, organisation impériale et « petites patries » régionales, l'échelon intermédiaire de l'Etat et de la société civile. Pour deux raisons :

— parce que le colonialisme espagnol, sauf exception, exclut les créoles de la participation aux organes centraux de l'appareil d'Etat en métropole et en Amérique ;

— parce qu'il est dans la nature de ce colonialisme d'avoir empêché depuis l'origine l'articulation économique, sociale et politique des « petites patries » régionales en ensembles sociaux territorialisés vastes et compacts dont les parties auraient été solidaires, complémentaires et égales à l'intérieur d'un territoire dès lors identifiable et autonome.

Au fur et à mesure qu'ils chassent l'armée et l'administration coloniales les *Libertadores* occupent donc les territoires libérés et les seg-

ments de l'appareil d'Etat impérial laissés vacants. Ils tentent alors de constituer des sociétés civiles en réunissant des *Assemblées constituantes* dont les délégués élus sont les représentants des élites créoles municipales-régionales qui ont bien voulu, en se prêtant au jeu de la fondation d'un Etat-nation, donner l'illusion aux *Libertadores* militaires et aux observateurs étrangers que leur patriotisme pourrait s'exhausser de leur « petite patrie » provinciale à celui d'une « Grande Nation » — mais laquelle ?

Par la force des choses (l'échelonnement chronologique de 1817 à 1825 de l'interminable guerre de libération menée par San Martin et par Bolivar) les *Libertadores* venus des régions sub-andines sont en effet obligés, pour fonder la légitimité de leur action, de réunir ces Congrès constituants, ni à l'échelle pan-continentale, ni même à l'échelle des capitales vice-royales, mais seulement au niveau des sous-circonscriptions administratives qui coiffaient immédiatement les provinces dans les anciennes vice-royautés. Les nouvelles républiques balkanisent donc l'ancien empire espagnol des Andes sur la base des anciennes audiences et capitaineries générales et, dès 1826, après l'échec du Congrès de Panama, Bolivar doit renoncer à son rêve d'une grande fédération hispano-américaine de la Patagonie à l'Orénoque et au Panama, qui eût balancé la puissance des Etats-Unis et des empires mexicain et brésilien.

Tout donne donc l'impression qu'au moment de l'indépendance, hors quelques *Libertadores* visionnaires et volontaristes déjà familiarisés de l'extérieur avec le concept d'Etat-nation, la masse de l'élite créole andine ne s'est ralliée au projet nationalitaire que par la force des choses et comme un pis-aller — faute d'autres solutions concevables. Expliquent cette attitude non seulement son provincialisme bureaucratique — municipal et latifundiste — mais ses aspirations mercantiles-cosmopolites. Détruire l'exclusif colonial espagnol afin d'exporter librement et directement sur le marché mondial les produits de ses *haciendas* et de ses provinces l'intéresse bien plus que de prendre les risques économiques et sociaux de constituer des marchés intérieurs nationalisés dont l'expansion impliquerait l'inexorable détérioration des rapports sociaux de production précapitalistes, voire prémonétaires, qui lui permettent au moins un coût d'investissement d'assurer sa propre reproduction économique, sociale et politique aux dépens de 75 ou 80 % des populations exclues par elle de l'accès libre au marché et à la citoyenneté. Hors quelques secteurs précis, l'élite créole andine arrivée au pouvoir avec l'indépendance n'a donc pas intérêt, de 1820 à 1960, à pousser *jusqu'au bout* les conséquences de la nationalisation de ses territoires socialisés.

Est-ce à dire qu'elle n'y a *aucun* intérêt ? Evidemment non : et c'est là la contradiction principale de son ralliement historique au modèle nationalitaire un siècle avant le triomphe des nationalités en Europe centrale, un siècle et demi avant les grandes décolonisations afro-asiatiques. En créant finalement des Etats-nations les élites créoles andines y gagnent deux choses :

— *au plan intérieur*, la possibilité de contrôler sans intermédiaire la reproduction et l'exploitation (privée ou fiscale) de leur réserve sociale interne — essentiellement la paysannerie indienne ;

— *au plan extérieur*, la possibilité de négocier les conditions de leur dépendance mercantile, financière et diplomatique envers les nouvelles métropoles économiques qui décident du destin de leurs exportations (à travers, en particulier, les consignations, les douanes, les tribunaux, les ambassades).

Enfin l'idée nationale portée par l'Etat dans ces conditions ne se révéler fort utile pour intégrer, au fur et à mesure de leur émergence suscitée par la lente mais prévisible expansion de l'économie de marché (donc de la liberté contractuelle) les secteurs populaires qui se détacheraient des rapports sociaux infranationalitaires traditionnels. Plutôt que de les voir basculer dans les dangers d'une marginalité sociale apatride (au XIX^e siècle) ou d'une action politique internationaliste (au XX^e siècle) l'élite créole, face aux nouvelles classes sociales en formation qui commencent à composer un début de « peuple-nation », sait dans l'ensemble assez bien jouer du nationalisme populaire.

C'est dire que de 1820 jusqu'à la fin des années 1950, l'assiette sociale de l'Etat-nation andin tend malgré tout à s'élargir sous l'effet de la diffusion du marché et des propres agents de l'appareil d'Etat : plus vite aux extrémités de la Cordillère des Andes largement ouvertes au grand marché maritime (Chili, Colombie) ; plus lentement au cœur indien et montagnard de la chaîne (Equateur, Pérou, Bolivie, provinces andines du nord-ouest argentin).

Ce processus de mercantilisation-étatisation-nationalisation cosmopolitisée a une conséquence ethnopolitique importante : *il libère* juridiquement les castes non indiennes héritées de la période coloniale dès le milieu du XIX^e siècle et surtout il *métisse* culturellement, voir biologiquement, une partie de la « réserve indienne ». Dès 1900 les Indiens de Colombie et du Chili ne sont plus qu'un reliquat ethnique, une minorité enfermée dans ses réserves. Partout ailleurs la majorité paysanne ou urbaine de leur peuple n'y connaît pratiquement plus de distinction officielle de races.

Au cœur des Andes, par contre, le refus des Etats équatorien, péruvien et bolivien de renoncer à la tributation indigène et aux rapports de production et de mercantilisation latifundistes jusqu'au-delà de 1950 maintient l'exclusion de la majorité indienne et montagnarde de la nation. En cent quarante ans, la « nationalité » andine projetée ici par les *Libertadores* vers 1820 ne s'est élargie, au mieux, que de 10 à 15 % de la population au départ à 30 ou 40 % de la population à l'arrivée (ceci sans tenir compte d'une nouvelle marginalité sociale, fort peu nationalisée : celle des bidonvilles, qui fait son apparition dans les Andes vers 1940).

Supranationalitaire par ses intérêts mercantiles-financiers de classe exportatrice sur le marché mondial, infranationalitaire par ses intérêts

bureaucratiques-latifundistes provinciaux, l'élite « nationale » créole andine ne réussit ici pendant la période, ni à consolider des marchés nationaux, ni à nationaliser la majorité (indienne) de la population nationale, ni à garantir irrévocablement les mécanismes de contrôle de son Etat sur les ressources physiques et humaines de son territoire puisqu'après 1890 elle multiplie les concessions exterritoriales à des firmes étrangères.

La fragilité de sa position cosmopolite sur le marché mondial (de 1820 à 1914 les pays andins réalisent 80 % de leur commerce extérieur avec la Grande-Bretagne ; mais n'interviennent que pour moins de 1 % dans le commerce extérieur britannique !) engendre la fragilité de son pouvoir national réel et l'oblige donc à privilégier ses positions foncières provincialistes aux dépens de la modernisation nationalisante de son propre espace économique et social. Et quand une fraction de cette élite relève le défi de la modernisation nationalisante — d'abord à partir des années 1890, ensuite à partir des années 1950 — elle confie l'essentiel de cette tâche directement à des agents transnationaux étrangers (firmes agro-industrielles et mercantiles financières supranationales dès 1890 ; organisations internationales de développement et filiales de multinationales après 1955).

Se développent ainsi de nouveaux secteurs sociaux liés directement aux modalités de production et d'échange du capitalisme majoritairement transnational, secondairement national, associé au précédent en position dépendante de sous-traitant ou d'actionnaire spéculateur et oisif.

De 1890 à 1929 émerge un *prolétariat* agro-industriel permanent ou saisonnier qui met en valeur le capital investi dans les sociétés anonymes par actions souvent constituées en Europe et en Amérique du Nord, pour exploiter la canne à sucre, le coton, l'élevage extensif rationalisé, le pétrole, le caoutchouc, les métaux industriels non ferreux. Bien entendu, compte tenu de la dimension des nouvelles entreprises et du « boom » urbanistique qu'elles provoquent, ce prolétariat est complété d'un *salariat de service* (fonctionnaires, employés, comptables, etc.) qui, doté de garanties sociales et scolaires, élargit la base sociale de l'Etat-nation tout en travaillant dans l'entreprise au service économique du capital transnational — capital d'origine étrangère ou créole, peu importe.

De 1935 à 1955 la politique de substitution des importations qui succède ici comme ailleurs à la grande crise de 1929, puis la haute conjoncture exportatrice nourrie par la Deuxième Guerre Mondiale et la guerre de Corée peut effectivement laisser croire qu'est en train d'apparaître dans les élites créoles andines une classe d'entrepreneurs capitalistes véritables, financièrement autonomes et capables de transformer les conditions de production, donc l'équilibre national, en faveur de rapports sociaux enfin réellement nationalisés. Un véritable capital national apparaît alors non seulement dans l'extraction primaire des produits exportables (coton, café, laines, cuirs, peaux, alcools, cuivre, argent, zinc, farine de poisson) mais dans le secteur secondaire (industrie alimentaire, textiles, petite mécanique) et tertiaire (banque, assurance, compagnies commerciales et de transports, administration publique).

Toutefois ces pôles d'activités sociales multidimensionnels et modernisés ne suffisent pas à nationaliser le marché intérieur. Limités aux villes et aux enclaves de production capitaliste, ils restent sans effet d'entraînement sur l'arrière-pays indien, toujours exclu du marché et de la nation par les structures juridiques précapitalistes de l'agriculture latifundiste et du pouvoir régional mesquin des petites élites créoles provinciales.

La révolution bolivienne de 1953, la multiplication des mouvements agraires et sociaux après 1956, la révolution cubaine de 1959 indiquent à tous qu'il est urgent de casser ces obstacles au développement du marché intérieur ; la réforme agraire devient (enfin) un thème prioritaire à la suite de la Conférence de Punta del Este et de la création de « l'Alliance pour le Progrès » par l'administration Kennedy. A terme, l'élite créole héritière de l'indépendance y joue rien moins que son pouvoir national-cosmopolite consolidé sur le capitalisme commercial de libre-échange du XIX^e siècle, au profit des nouvelles classes directement liées au capital transnational du XX^e siècle (des polyarchies « d'exécutifs », intermédiaires locaux placés à la tête des filiales après une formation à l'étranger).

Conseillée par ses amis nord-américains en termes anthropologiques de *social change*, l'élite créole, ébranlée mais toujours au pouvoir, tente de négocier au mieux de ses intérêts le virage historique devenu inévitable. Elle essaie donc :

- de limiter sectoriellement la réforme agraire aux seuls *latifundios* archaïques et aux seules régions en « état d'urgence sociale » ;

- de créer une classe sociale alternative, ni paysanne revendicative, ni ouvrieriste excessive : le nouveau secteur tertiaire.

De 1955 à 1975 on assiste donc dans les pays andins à une fantastique progression des classes moyennes urbaines, d'Etat ou privées, chouchoutées en termes d'accès à l'Université, à la société de consommation, à l'*American Way of Life* et à la « démocratie raisonnable » — mixte de néo-populisme tertiaire romantique pour les jeunes (« castristes ») et de très classique démocratie chrétienne pour les adultes.

Dans le même temps la réforme agraire, même incomplète, accélère la mobilisation des paysanneries jusqu'alors exclues et provoque un fantastique exode rural vers les villes, absorbé économiquement moins par l'industrialisation que par un petit capitalisme parallèle et non contrôlé — « informel » — livrant sur le marché des services, des biens de vie quotidienne... ou des pièces détachées sous-traitées au service des multinationales du textile, de la mécanique, du médicament, de l'électronique.

Conséquence : traditionnellement indiens et/ou ruraux, les pays andins changent de nature au cours de ces vingt années. Leur taux d'urbanisation dépasse 60 % en Bolivie, 75 % en Colombie. L'Indien traditionnel devient définitivement minoritaire dans la nation.

Est-ce à dire que cette urbanisation accélérée des peuples andins sous l'effet des conseils de la plus grande puissance capitaliste du monde corresponde à une véritable nationalisation ? Oui si l'on considère que, regroupés en ville, les migrants ruraux apprennent à y négocier collectivement (dans un syndicat, dans un comité de quartier) leurs intérêts face à l'Etat et à l'économie d'entreprise. Oui si l'on considère que le taux d'alphabétisation en ville est en croissance spectaculaire (dépassant quelquefois des taux de 70 % voire 90 % !). Oui si l'on se réfère au taux de participation populaire active aux élections. A ne retenir que ces indicateurs, on serait donc tenté de dire que vers 1975 les pays andins ont enfin rempli leur contrat historique : au prix d'un fantastique déplacement de pouvoir (de l'ancienne oligarchie ciéolà à la nouvelle techno-bureaucratie) et de population (des campagnes indiennes-métisses aux quartiers urbains métis et néo-indiens) ils viennent enfin de nationaliser leur propre société, de créer leur « peuple-nation ».

Ce serait ne pas tenir compte de ce que la crise économique, qui sévit ici comme ailleurs depuis 1975, laisse apparaître d'inquiétant du point de vue d'un projet national.

A des reliquats *infranationalitaires* qui subsistent, hérités des périodes antérieures (provinces indiennes archaïques), viennent s'ajouter des poches d'infrasociabilité urbaine. « Gamins de Bogota », délinquants, misérables, drogués : ce sont là quelques-unes des nouvelles frontières intérieures de la nationalité andine. Au plan politique c'est un vivier infra-idéologique de violence brute qui peut servir à toutes les causes.

Les classes moyennes, surfavorisées dans les années 1960, sont durement touchées par les retombées de la crise. Ayant bâti alors leur mode de vie sur un modèle culturel transnational qu'elles ne peuvent plus tenir, la tentation peut être forte pour certains d'en rendre responsable l'Etat national, ou de rechercher des issues économiques fort peu légales et fort peu « nationales » : dans les retombées de la drogue par exemple.

Car en 1986 le premier poste des exportations des pays comme la Colombie, le Pérou et la Bolivie, c'est la cocaïne et la marijuana (sans doute plus de 25 % des exportations). Les mafieux de la drogue, qui travaillent et exportent clandestinement, échappent à la comptabilité nationale et « arrosent » en retour une partie des classes moyennes à travers des canaux occultes de prestations réciproques de service. On devine ce qu'un tel système peut avoir de corrompeur non seulement pour la morale nationale, mais pour la structure objective même de la société civile.

Enfin, ne l'oublions pas, les mutations sociales intervenues dans les pays andins au cours des trente dernières années ne peuvent tenir qu'au prix d'un minimum d'organisation économique. Ayant sacrifié leur paysannerie, les pays andins ne sont plus capables de se nourrir — le poste alimentaire dans les importations les rend chaque année plus vulnérables aux pressions du *food power* transnational.

Ayant entassé leurs migrants dans les villes dont les taux de croissance sont parmi les plus forts du monde (La Paz, Lima, Bogota, Medellin, Santiago), l'industrialisation formelle n'a pas suivi. Là où elle existe, des branches importantes (les plus performantes) sont tenues par des firmes transnationales.

Même le secteur informel n'échappe pas à cette dépendance envers le capital transnational : car s'il fabrique des chaises, des jouets, des chapeaux... il fabrique aussi des microprocesseurs, et des blue-jeans exportés clandestinement sur le marché nord-américain.

Quant à l'Etat national, pris à la gorge par les directives du F.M.I. et par le coût de la lutte anti-subversive, il doit renoncer à favoriser la reproduction élargie du capital national sur le marché intérieur pour donner la priorité au remboursement de la dette extérieure — dans l'espoir d'attirer les capitaux transnationaux qui pourraient relancer les projets économiques nationalisants.

Parvenu à ce point de l'exposé la question se pose donc légitimement : et si, en 1986, la volonté de construire des nations aux nationalités encore fragiles n'était finalement que le meilleur des chevaux de Troie utilisés par le capital transnational pour pouvoir fonctionner à travers des espaces économiques et sociaux captifs ?

LA PERMANENCE DU NATIONAL

A propos du cas des sociétés antillaises et corse

Wanda DRESSLER-HOLOHAN et Michel GIRAUD

Les sociétés dont il est question dans notre communication (les Antilles françaises et la Corse) ne figurent pratiquement jamais à l'ordre du jour de la réflexion sur le transnational. Bien qu'elles soient des sociétés dominées à l'instar des formations sociales « périphériques » qui constituent — dans leurs relations aux formes transnationales et aux Etats des pays industriels avancés — l'ordinaire de cette réflexion.

Il y a à cela, selon nous, une raison essentielle : la domination qu'elles subissent est de type « colonial »¹ (en ce qu'elles sont les résidus de l'empire qui constituait l'annexe de l'Etat-nation français) et non de type « néo-colonial », « impérialiste » (dans lequel, en schématisant, les Etats-nations sont devenus des annexes des deux grands empires qui régissent le monde²). Or, la domination du premier type (à l'inverse de celle du second) présuppose une fermeture, la plus étanche possible, de l'espace colonisé aux interventions (économiques, politiques et même au plan des représentations) autres que celles de la puissance tutélaire³. Elle implique une polarisation des relations externes des espaces dominés sur cette seule puissance. En matière de production et d'échanges économiques, ce phénomène est bien connu sous la désignation de « régime de l'exclusif » ou de « pacte colonial ». Cette désignation — certes ancienne — renvoie à une réalité encore actuelle : l'espace économique des sociétés dont il est question ici continue d'être fermé, *pour l'essentiel*, aux ingérences « étrangères ». Ainsi, une recherche collective sur les obstacles socio-politiques à l'industrialisation des Antilles françaises —

à laquelle l'un de nous a participé — a clairement mis en évidence, à travers plusieurs études de cas, l'importance des stratégies par lesquelles, souvent avec l'appui de l'Administration centrale, des sociétés métropolitaines (publiques ou privées) bloquent, dans le droit fil d'une logique coloniale visant à perpétuer l'existence de « marchés captifs », des initiatives du capital étranger pour investir dans les départements antillais ou celles des entrepreneurs locaux pour s'approvisionner en matières premières au meilleur prix sur le marché international et « casser les prix » du transport de celles-ci ⁴.

Cela ne veut pas dire que les sociétés antillaises et corse soient totalement hors d'atteinte des processus de transnationalisation mais qu'elles ne sont affectées qu'indirectement par ceux-ci, dans la mesure où ils sont médiatisés à la fois par l'action de l'Etat français qu'ils traversent et dont ils conditionnent, pour une part, l'action et par les relais politiques locaux qui restent parfois plus attachés encore que l'Etat lui-même à cette médiation rassurante.

On s'aperçoit, donc, que les processus de transnationalisation qui, à l'évidence, constituent la dimension dominante de la contemporanéité, n'ont pas (encore) — comme on pourrait avoir trop hâtivement tendance à l'affirmer — une portée *universelle* ni ne se déploient sans rencontrer, ici et là, de solides *résistances*. Ils connaissent, jusqu'à présent, des limites. Une de celles-ci est l'existence de frontières nationales renforcées à l'abri desquelles les puissances coloniales (dont la France) et leurs médiateurs locaux tentent encore de maintenir leurs dépendances à l'écart de la dynamique transnationale, dynamique qui, par ailleurs, n'est pas sans influencer sur l'action de nouvelles fractions de classe locales désireuses d'échapper au carcan national qu'elles jugent néfaste à leur développement et de déployer des stratégies différentes dans l'espace transnational ⁵.

Réfléchir — dans un colloque consacré au Transnational — à la situation de ces « chasses gardées » d'Etats-nations par ailleurs largement affectés par des processus de transnationalisation, n'a pas tant pour intérêt de permettre la mise en évidence des limites de ces processus que d'aider à mieux connaître les forces dominantes qui s'opposent à ceux-ci au sein même de l'espace de ces Etats-nations. C'est qu'en effet l'identité, les stratégies et (à travers ces dernières) la logique de ces forces peuvent être saisies — comme grossies — dans les situations en question. Et ce, dans la mesure où lesdits espaces sont le « domaine réservé » de groupes qui — contrairement à ceux qui tiennent le premier rôle dans l'alliance de classes dominante au plan national — sont le plus souvent réfractaires à la transnationalisation de l'espace métropolitain. Il s'agit, par opposition à la grande bourgeoisie industrialo-financière (déjà très « transnationalisée »), des fractions des bourgeoisies industrielle et marchande dont les activités se sont, pour une large part, traditionnellement développées et, dans une certaine mesure, se développent encore à l'ombre du protectionnisme national ainsi qu'à travers le contrôle des matières premières et des denrées, ou celui des débouchés et des

possessions coloniales ; et ceci, en particulier, grâce à l'existence de relais locaux étroitement liés à leurs intérêts⁶. Plus précisément — en relation avec l'espace antillais, car on ne dispose pas en Corse d'études sérieuses sur ce point permettant de pousser plus loin la comparaison — ces fractions de classe comprennent principalement les bourgeoisies portuaires (de Bordeaux, de Marseille, de Nantes...) qui comptent parmi les grandes forces animatrices des « sociétés de commerce extérieur françaises »⁷ et les organismes consulaires des plus importantes agglomérations de la façade maritime du pays et qui ont dû, pour une part essentielle, leur essor au développement du « commerce triangulaire » et du grand négoce colonial aux beaux jours du capitalisme marchand. C'est au sein de ces bourgeoisies que les grands planteurs et négociants créoles trouvent les partenaires privilégiés de leurs activités économiques, auxquels, de plus, ils sont souvent unis par des relations de consanguinité et de mariage⁸. Certains de leurs membres jouent d'ailleurs un rôle actif dans les stratégies de blocage de projets d'implantation industrielle aux Antilles que nous avons évoquées plus haut⁹.

Le fait que la bourgeoisie industrialo-financière n'a pratiquement jamais pu exercer en France un contrôle sans partage du pouvoir politique, que l'équilibre socio-politique sur lequel la société française a reposé depuis la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'à la fin du gaullisme a été constitué par une alliance de classes comprenant, en plus de cette bourgeoisie, les autres groupes dont il a été question plus haut¹⁰, a permis à ces derniers de conserver un pouvoir économique que dans d'autres sociétés comparables à la France (la Grande-Bretagne, par exemple) leurs homologues avaient perdu depuis longtemps. D'où le « retard » relatif de la société française tant en matière de décolonisation que de transnationalisation¹¹.

L'embryon d'analyse que nous venons de présenter souligne la nécessité d'une certaine prudence dans l'étude du phénomène de la transnationalisation. Il ne faudrait pas vendre la peau de l'ours... : l'Etat-nation n'est pas encore mort et les frontières nationales même si elles deviennent chaque jour plus poreuses, continuent d'avoir une réelle effectivité, tout comme l'idéologie nationale elle-même. Il y a donc une résistance du national que la transnationalisation en cours n'a pas encore réduite (et que, peut-être même, elle amplifie). C'est que, comme le souligne Alain Lipietz, si tout espace socio-économique concret est — en tant que reflet de l'articulation de rapports sociaux — un produit, il est aussi

« en tant qu'espace concret déjà donné (espace national, ajoutons-nous) ... une *contrainte objective* qui s'impose au redéploiement de ces rapports sociaux ... la société recrée son espace sur la base d'un espace concret, toujours déjà donné, hérité du passé »¹².

Ainsi, la restructuration de l'Etat-nation français par la décentralisation et, en corollaire, la recomposition de ses liens avec ses périphéries

— effectuées sous la pression, entre autres facteurs, du procès mondial de transnationalisation — ne signifient nullement, du moins aujourd'hui, un affaiblissement de cet Etat ni un relâchement de son emprise sur les périphéries. Loin de produire une émancipation des possessions coloniales, agitées par des mouvements de libération nationale nés de la crise économique, sociale et culturelle qui affecte ces possessions, le processus de régionalisation-décentralisation — mis en œuvre aussi bien aux Antilles qu'en Corse — apparaît, dans ces zones « protégées », comme un renforcement des mécanismes d'intégration destinés à assimiler davantage et à contrôler plus efficacement ces espaces, devenus difficiles à gérer et comme une redéfinition de leurs liens de dépendance afin de les adapter aux nouvelles contraintes de l'heure. Les modalités de mise en place et de fonctionnement des deux premières assemblées de Corse, par exemple, illustrent bien cette interprétation. Une des caractéristiques majeures de la « nouvelle donne » en Corse réside dans le fait que tout ce qui est décidé au sein de l'Assemblée de Corse apparaît, du fait de l'élection de cette assemblée au suffrage universel, comme l'émanation de la volonté populaire insulaire. Or, ce fait masque les véritables processus qui contribuent aux prises de décision. En effet, les décisions de ladite Assemblée sont le reflet des pesanteurs de l'Administration centrale, même déconcentrée, des structures politiques insulaires ainsi que de l'étroitesse de la marge de manœuvre laissée aux insulaires par les contraintes économiques et financières dictées par le contexte des relations Corse-Continent (symbolisées par les contrats de plan Etat-Région) et celui des relations Paris-Bruxelles. De plus, les principaux leaders politiques corses, et notamment ceux de l'extrême-droite, ont su, depuis 1982, manipuler avec beaucoup d'efficacité l'idéologie nationale française, notamment en assimilant à des ennemis irréductibles tous ceux qui ne partagent pas leurs idées pro-françaises. Dès lors, tous les autonomistes corses qui ont tenté de démocratiser la vie publique de l'île, de faire renaître sa culture et de promouvoir un développement à la fois autocentré sur l'île et articulé sur l'espace transnational, se sont vus amalgamés aux indépendantistes, voire aux terroristes, et ainsi discrédités dans leurs efforts. Le terrain de l'opposition aux ultras de la Corse française tend ainsi à être réservé aux fractions les plus radicales du nationalisme insulaire, partisans d'une lutte armée de libération nationale, dont les schémas par trop calqués sur les révolutions du Tiers-Monde auraient besoin d'être réévalués à la lumière des spécificités de la situation corse actuelle s'il s'agit pour eux de contrer efficacement l'emprise réaffirmée de la puissance tutélaire. La permanence du national comme catégorie, représentation et modèle d'organisation du politique paraît ainsi assurée dans les deux camps, ceux du national français et du national corse.

Comme certainement nombre de participants au colloque s'accordent à le penser, la forme Etat-nation apparaît encore comme un maillon nécessaire à la domination des forces transnationales : c'est, essentiellement,

à travers elle que cette domination peut aujourd'hui s'exercer. En témoigne la solidité de beaucoup d'Etats de la « périphérie »¹³, solidité à laquelle ne contribue pas pour une mince part l'idéologie nationale à travers laquelle ils exercent et légitiment leur domination¹⁴. Cette solidité s'accompagne même d'une relative autonomie qui fait qu'on ne peut considérer ces Etats comme de purs relais de l'impérialisme ; d'où la nécessité d'analyser en priorité la *dynamique interne* des espaces périphériques.

Le monde reste politiquement organisé en Etats-nations et cette organisation définit le cadre à l'intérieur duquel se déroulent les luttes des dominés (qu'ils le veuillent ou non). Même si, après l'effacement de l'« internationalisme prolétarien », se font jour aujourd'hui — comme alternative à la domination nationale et transnationale — des mouvements transnationaux « positifs » (tels que, par exemple, René Gallissot les identifie dans les mouvements féministes, de jeunes, les modes d'expression transculturelle, etc.), l'essentiel de l'actualisation de ces mouvements se fait dans des cadres nationaux et c'est — pour l'instant — dans de tels cadres qu'ils peuvent espérer voir satisfaites (partiellement, provisoirement, ...) leurs revendications. Tout comme lorsque les masses urbaines de certains pays d'Amérique latine descendent dans la rue pour protester contre les effets sur leurs conditions de vie de la politique du F.M.I., c'est à leur gouvernement qu'elles s'adressent et c'est légitimement de lui qu'elles attendent une solution. De quoi d'autre que d'une autorité nationale pourraient-elles actuellement escompter la définition et la mise en œuvre d'une alternative ? Les révolutions, les changements de régime, etc., sont des phénomènes essentiellement nationaux où, comme le dit Lipietz¹⁵, « les luttes et les compromis sociaux fondamentaux se règlent encore au niveau national ».

C'est pourquoi, alors même que se multiplient les analyses annonçant la fin du national comme modèle dominant d'organisation politique, les luttes des peuples qui — comme ceux des pays sur lesquels nous travaillons — sont encore soumis à une domination de type quasi-colonial continuent de s'assigner pour objectif l'instauration d'un Etat national propre¹⁶. Partant elles semblent « piégées » dans une redoutable contradiction : elles ne disposent pas pour mettre fin à la dépossession coloniale d'un autre modèle que celui de l'Etat-nation¹⁷ et, au vu de l'expérience historique des décolonisations, elles semblent ainsi devoir déboucher inmanquablement sur ce que Hélé Béji a appelé le *désenchantement national* (substituer à la domination de l'Etat colonial celle de l'Etat national post-colonial). D'ailleurs on assiste déjà, en Corse comme aux Antilles, à ce qui pourrait être les prémices d'un tel « désenchantement », si l'on en juge par les crises que traversent les organisations nationalistes de ces pays, les contradictions au sein desquelles elles se débattent (notamment entre l'appel à la modernité d'un projet développementiste et les diverses figures de l'« intégrisme » culturel), les violences sectaires et les tentations autoritaires qui y fleurissent.

A défaut de « lendemains qui chantent », n'y a-t-il aucune issue, aucune « porte étroite » ? Peut-être pas.

L'exceptionnelle durée du règne colonial et les modalités originales d'intégration politique qui ont fini par prévaloir, à travers les luttes des colonisés eux-mêmes dans les « dernières colonies » dont il est question ici (participation à la vie d'un Etat de droit, large diffusion de l'instruction publique obligatoire...) ont paradoxalement permis que, dans ces pays, la société civile acquiert une épaisseur qu'elle n'a jamais connue dans la plupart des autres colonies (ancienneté et fonctionnalité, même relative, des partis politiques, des syndicats, d'associations de toutes sortes, d'une presse indépendante du pouvoir...). Même si les pratiques politiques qui s'y font jour ne sont pas toujours démocratiques, on revendique plus de démocratie et on lutte au nom de celle-ci, et pour le droit au produire, notamment en s'appuyant sur les savoirs et les pratiques populaires qui au plan culturel mais aussi socio-économique résistent encore à l'entreprise de dépossession actuelle¹⁸. Peut-être y a-t-il là une raison d'espérer que l'inévitable ne se produira pas, que le processus de « libération nationale », qui se fait jour dans ces périphéries insulaires ne se transformera pas en domination nationale¹⁹, qu'à la peine de la colonisation ne succédera pas le désenchantement de l'« indépendance » ?

NOTES

1. Même si les Antilles françaises et la Corse constituent deux variantes distinctes de ce type. Ainsi, à l'inverse des Antilles — possessions systématiquement exploitées jusqu'à la récente crise de l'économie de plantation insulaire — la Corse est restée, pendant toute la durée de l'empire colonial, une « colonie sans colonisation » (In F. Ettori, *Populu, naziunalita, nazioni : Per una rivulutazioni di a storia di Corsica* Segones Jornades del Ciemen, Abadia de Cuixa, 16-22 d'Agost de 1977, Ed. Abadia de Montserrat, 1978). Jugée non rentable et donc inapte à recevoir des investissements productifs par la puissance métropolitaine, elle n'en a pas moins été considérée par celle-ci comme une colonie. En témoigne, jusqu'à une date récente, l'imposition d'un système fiscal et d'un régime douanier tout à fait défavorables à l'essor d'une production locale, taxant les produits corses à l'exportation et interdisant leur commercialisation hors du territoire français. Il faudra attendre les années 1960 pour que le capital financier désengagé des colonies nord-africaines de la France commence à s'investir en Corse et contribue à une modernisation économique (agricole et touristique) de l'île qui aura certaines caractéristiques d'un développement colonial (apport de capitaux et d'hommes étrangers à la Corse et investissant leurs profits ailleurs qu'en Corse). Accélération la destruction du système d'exploitation extensif des communautés montagnardes et la déruralisation-prolétarianisation d'un grand nombre de leurs membres, ce mode de développement sera en particulier très profitable aux notables politiques, puissants relais de la puissance tutélaire, renouvelant ainsi pouvoir et ascendant sur une clientèle dépendante après une longue période de stagnation économique. Ces faits modifient le schéma colonial classique et obligent à nuancer l'analyse. Il faut distinguer d'une part, un espace stratégique « captif de la raison d'Etat », d'autre part différents groupes sociaux aux intérêts divergents, les uns essayant de tirer profit de leur articulation à l'Etat et de sa stratégie de développement pour la Corse, les autres essayant à l'inverse de développer une

stratégie plus conforme à leurs aspirations au développement autocentré et à une articulation sur l'espace transnational. Aujourd'hui, fiscalité et régime de continuité territoriale favorisent davantage les premiers au détriment des seconds, même si quelques efforts récents ont été tentés pour encourager la production locale et sa commercialisation hors du continent.

2. Cette opposition reprend les éléments d'une distinction entre International et première forme du Transnational présentée par Yann Moulier Boutang lors d'un exposé dans le cadre du séminaire de Chryséis.

3. Cette fermeture est, de nos jours, difficile à réaliser, d'où la prégnance de nouveaux modes de représentation transnationaux et les tiraillements que cela suppose dans un cadre resté « national » (voir, par exemple, le détachement des jeunes à l'égard du modèle « national » et leur attirance vers d'autres modes de représentation, transnationaux ou nationalitaires).

4. Voir, par exemple, le conflit qui a opposé une société américaine projetant d'implanter en Martinique une usine d'engrais, puis le promoteur martiniquais d'un projet du même type, à la Société commerciale des potasses d'Alsace (du holding Entreprise minière et chimique) et à la Compagnie générale transatlantique, deux sociétés contrôlées par l'Etat français qui sont — dans leur secteur respectif — en position de monopole aux Antilles françaises, in Groupe de recherche sur l'organisation et le milieu des sociétés de la Caraïbe (GROMSCA), *Reproduction des hiérarchies sociales et action de l'Etat : le cas des Antilles françaises*, Paris, Commissariat Général du Plan, CORDES, 1978, pp. 162-165 et 283-294, et in GROMSCA, *Alliances de classes et reproduction des rapports entre une métropole européenne et une société coloniale : le cas des Antilles françaises*, Paris, CORDES, 1981, 2 vol., pp. 49-64. On pourrait également multiplier de tels exemples à propos de la Corse : difficultés du développement du thermalisme, de l'implantation de cimenteries, etc.

5. En Corse, en particulier, le freinage tient encore beaucoup plus à la pesanteur des représentations d'une grande partie des élus et entrepreneurs locaux, qui ne croient pas à la réussite de telles stratégies au plan économique, qu'à celle des agents de l'Etat dont une partie au moins est allée dans le sens de la transnationalisation en décentralisant.

6. Par exemple, la bourgeoisie commerçante et d'entreprise corse (pour une grande part de constitution récente autour des principaux ports — Bastia, Ajaccio, Propriano... — à partir du grand boom du bâtiment des années soixante-dix et de la mise en place de la Continuité territoriale [1975]), ou les grands planteurs et négociants blancs créoles des Antilles. Ces groupes, qui contrôlent l'essentiel du commerce et de la distribution des biens importés du « continent » (ou de la « métropole ») dans des îles où ces branches constituent le principal secteur d'activité (« continuité territoriale » oblige !) et qui sont étroitement liés à des représentants politiques locaux (notamment en Corse) essaient de faire obstacle — avec le concours actif de leurs alliés métropolitains — à l'implantation sur leur territoire de grandes firmes transnationales contre la concurrence desquelles ils sont mal armés.

7. Voir le *Répertoire des sociétés de commerce extérieur françaises*, publié par la Fédération nationale des syndicats de sociétés de commerce extérieur, qui recense les sociétés de négoce, de service et auxiliaires de commerce extérieur françaises.

8. Voir GROMSCA, *Alliances de classes...*, op. cit., chapitre 2.3 : Les grands Blancs et la Métropole : point d'ancrage, relations et partenaires privilégiés », pp. 81-86, et chapitre 3.42 : « Les liaisons entre les bourgeoisies créoles et le grand négoce métropolitain », pp. 118-136. L'ensemble de ces relations privilégiées, tant économiques que familiales, entre bourgeoisies portuaires métropolitaines et plantocratie créole renvoient à une tradition séculaire. Elles trouvent, en effet, leur origine dans un trait fondamental de la société de plantation antillaise : sa dépendance, consacrée par le régime de l'Exclusif, — tant pour ce qui concerne l'apport de main-d'œuvre et de biens alimentaires et manufacturés que pour écouler ses productions — à l'égard du grand commerce et de l'armement naval français (voir, sur ce point, F. Thésée, *Négociants bordelais et colons à Saint-Domingue - Liaisons d'habitations*, Paris, Société française d'Histoire d'Outre-Mer, 1972). Ainsi la recherche du GROMSCA précédemment citée note que « tel groupe familial autrefois propriétaire d'usine à sucre en Martinique, commissionnaire de quatre ou cinq autres en Guadeloupe, et maintenant replié en France métropolitaine, reste l'intermédiaire

privilegié des Blancs créoles, en tant que relais financier consentant des avances, ou comme simple commissionnaire » et que « dans d'autres cas, de grands négociants alimentant le marché de la première économie de plantation sont devenus les actionnaires des usines à sucre et se sont peu à peu établis sur place, diversifiant leurs activités dans les affaires locales. Associés aux grands Blancs, ils se sont progressivement « créolisés » tout en conservant des intérêts en Métropole. Ils sont ainsi naturellement conduits à rester les partenaires d'élection des planteurs antillais, ou même à prendre en charge leurs intérêts en Métropole, où ils dirigent ou contrôlent, par exemple, des sociétés spécialisées dans l'importation des produits sucriers ou fruitiers », *op. cit.* pp. 119-120).

9. Voir les travaux cités en référence dans la note 4.

10. Voir, par exemple, sur ce point, le livre d'André Granou, *La bourgeoisie financière au pouvoir*, Paris, François Maspéro, « Cahiers libres », 1977.

11. Ainsi, *a contrario* du cas français, la relative avance historique de l'industrialisation et de la dominance de la bourgeoisie industrielle en Grande-Bretagne a conduit le gouvernement du Royaume-Uni à adopter une politique coloniale libre-échangiste et ne faisant pas de la défense des intérêts des héritiers de la plantocratie esclavagiste et de leurs alliés une préoccupation majeure. Ce qui a eu pour conséquence, sur le plan économique, d'ouvrir des territoires comme les *West-Indies* aux investissements productifs de capitaux métropolitains et étrangers (en provenance principalement des Etats-Unis, du Canada et même des pays européens tels la Suisse) et, sur le plan politique, une décentralisation des pouvoirs qui aboutira à l'autodétermination puis à l'indépendance de ces territoires dans les années 1960. En Corse, la classe politique claniste a toujours su relativement imposer sa loi à l'Etat en échange de son pouvoir de médiation avec une population dont elle était la seule à pouvoir véritablement comprendre les us et les coutumes et à les contrôler d'assez près.

12. A. Lipietz, « Le National et le Régional : quelle autonomie face à la crise capitaliste mondiale ? », intervention au séminaire de Lesvos, *Spatial Structure and Social Process*, 26-30 août 1985, document multicopié, p. 5.

13. Comme le note justement Hélé Béji dans son remarquable ouvrage, *Désenchantement National* (Paris, François Maspéro, « Cahiers libres », 1982) : « Sur la base d'une économie émiettée, subalterne, extravertie, inachevée, c'est dans la direction d'achèvement et d'accomplissement fermé que s'oriente la structure politique (des pays de la périphérie), laissant pressentir que la formation nationale, loin de se désintégrer dans sa position périphérique comme on le pense couramment, et de régresser vers une configuration fragile, ou a-nationale, acquiert une vertu de puissance interne et d'intégration sociale qui lui est propre et qui recouvre un espace clos et encore impensé de domination. La thèse du déterminisme économique néo-colonial laisse dans l'ombre les questions relatives à l'originalité de cette formation nouvelle. La faiblesse économique de l'Etat n'entraîne pas son agonie politique. En fait notre nationalitarisme s'amplifie au fur et à mesure que se dégrade économiquement la société » (p. 23).

14. Hélé Béji, toujours, souligne ce rôle coercitif de l'idéologie nationale dans les pays décolonisés : « C'est dans la *représentation* nationale elle-même ... que s'organisent de nouvelles aliénations » (*op. cit.*, p. 17). En effet la domination politique va trouver des ressources insoupçonnées pour sa légitimation dans cette idéologie qui, outre qu'elle permet de jouer sur la mémoire de la lutte historique anticoloniale et la fascination que celle-ci exerce sur la société, fait — en affirmant une « unanimité à tout prix » — en sorte que « le barrage ... qui sépare le gouvernant du gouverné, la distance qui crée la possibilité d'intervenir ou de modifier le jeu, la division et l'inégalité des citoyens se trouvent résolus, non parce que supprimés de la réalité mais frappés d'invisibilité ... Tout ce qui a trait à la question politique dans la réalité de tous les jours, à savoir la justice, le droit, la différence, la liberté, perdent leur raison d'être puisqu'ils ont reçu l'empreinte du sceau national qui les intronise et qui leur enlève la possibilité d'être interrogés en tant que tels dans leur manifestation simplement humaine, sociale, incertaine (*id.*, pp. 90 et 92). Dès lors, « c'est l'idéologie nationale elle-même qui donne à ce système une dimension dynamique. Le resserrement du pouvoir se masque et se nourrit d'une logique idéologique présentée comme un élargissement de la participation populaire elle-même ... L'idéologie nationale devient la garantie de son autonomie fonctionnelle. Elle est le transfert d'une inconscience réelle à une densité fonctionnelle ... Après l'indépendance, l'identité nationale devient le *discours génétique* du pouvoir » (*id.*, pp. 63 et 127).

15. *Op. cit.*, p. 28.

16. Même si, en Corse, à l'inverse de ce qui se passe aux Antilles et notamment en Guadeloupe, la plupart des forces qui sont impliquées dans ces luttes s'accordent à considérer cet objectif comme utopique, compte tenu de la faiblesse économique de l'île et de l'état du rapport des forces en présence. Mais la lutte nationale, couplée avec la lutte syndicale, leur apparaît aujourd'hui comme le seul moyen dont elles disposent pour tenter d'imposer à la coalition étatique et notabiliaire une redistribution minimale des cartes en faveur du développement autocentré de l'île et du droit des travailleurs corses à l'emploi.

17. Franz Fanon écrivait, il y a déjà 25 ans (!) : « la revendication nationale, dit-on çà et là, est une phase que l'humanité a dépassée. L'heure est aux grands ensembles et les attardés du nationalisme doivent en conséquence corriger leurs erreurs. Nous pensons au contraire que l'erreur lourde de conséquences consisterait à vouloir sauter l'étape nationale » (*Les damnés de la terre*, Paris, François Maspéro « Petite collection Maspéro », 1974, p. 174).

18. Voir, par exemple, les travaux d'Antoine Bory sur la permanence d'une agriculture de subsistance en Guadeloupe : *L'agriculture traditionnelle en côte sous le vent*, Parc Naturel de Guadeloupe, novembre 1980, et « Crise de la société, crise de la pensée aux Antilles », *Présence Africaine*, 121-122, 1^{er} et 2^e trimestre 1982, pp. 27-52.

19. Les crises que traverse aujourd'hui le mouvement de libération nationale corse sont peut-être de bon augure car elles montrent la nécessité pour les nationalistes d'un réajustement permanent de leur stratégie en fonction des exigences d'une population qui n'est pas prête à admettre chez ses compatriotes les excès d'un nationalisme qu'elle condamnait en face. Ces excès ne sont-ils pas à l'origine du réveil et de la radicalisation de voix qui s'étaient tues jusqu'alors : non-Corses, « Petits Blancs » venus d'Afrique du Nord, Métis corso-français... Ceux-ci participent aujourd'hui activement au mouvement de réamarrage au centre et au freinage du processus de libération nationale, entraînant avec eux une grande partie de la population corse, mélangée, bilingue, très attachée à la France par la sécurité et le bien-être que celle-ci lui procure et qui voudrait cependant avoir aussi le droit d'être elle-même, à la fois corse et française, droit que semble lui dénier aujourd'hui la surenchère nationaliste de part et d'autre.

« PASSE INACHEVE DE L'ESCLAVAGE », ETAT FRANÇAIS, TRANSNATIONAL ET LUTTE DE LIBERATION NATIONALE EN GUADELOUPE

Dany BEBEL-GISLER

Passé inachevé de l'esclavage

« *Sété lèstravay*, c'était l'esclavage.

Les Blancs de ce temps-là étaient tellement méchants. Ils en ont fait voir aux Nègres !

Prendre ces hommes-là chez eux, les enchaîner, leur faire traverser la mer, les mener ici, au travail.

Au travail sans rien leur expliquer, sans leur dire il faut faire comme ci ou comme ça...

N'est-ce pas de la vraie méchanceté ?

Et si le Nègre ne marchait pas bien, on plantait le poteau. On attachait l'homme. Et c'était le fouet.

Voilà comment les Blancs de ce temps-là traitaient les Nègres. Alors...

Quelques-uns ayant vu toutes ces atrocités se sont dit :

— Oh oh ! Ils nous ont enlevé de notre pays,

ils nous ont amenés ici,

ils nous ont fait travailler,

ils ne nous expliquent pas comment faire,

ils nous assassinent à coups de fouet,

ils nous piquent, ils nous brûlent.

Le sorcier leur dit :

— Ils vont voir. Préparez-vous, nous partirons, il est temps.

— Comment pourrons-nous faire ?

— Je vous le dis, préparez-vous.

— Nous ne pourrons jamais retourner en Afrique.

C'est en bateau que nous sommes venus.

Ce n'est pas avec nos pieds faits pour la boue que nous marcherons sur la mer.

— Préparez-vous, je reviens tout à l'heure.

Le Nègre est allé dans le poulailler du Blanc.

Il a pris deux œufs.

— Je vous le dis, partons.

Une partie l'a suivi, une partie est restée.

Ils sont allés sous le pont Moko, à La Boucan, là où les gens prennent la pirogue pour aller à La Pointe.

— Ce n'est pas avec nos pieds que nous marcherons sur la mer ! L'Africain savait.

Ils sont descendus sur le pont. Il a fait son sorcier, a cassé les deux œufs.

Un grand bâtiment est apparu.

Ils sont partis, ils sont retournés en Afrique. »

Ce récit du retour imaginaire en Afrique, recueilli en 1980, montre comment l'imaginaire et le symbolique viennent au secours de l'existence. Résistance imaginaire liée aux autres formes de luttes menées par les esclaves contre cette entreprise de dépossession totale, cette violence absolue exercée à leur encontre, violence physique brute, violence culturelle et symbolique.

En ce qui concerne la Guadeloupe, le retour en Afrique, attendu, espéré par nos ancêtres les esclaves, n'a jamais eu lieu, sinon dans l'imaginaire comme vient de nous le conter Anmann, une Guadeloupéenne de 98 ans, mariée à un « Africain » dont les parents étaient arrivés en Guadeloupe par le biais de la traite clandestine, peu après l'abolition de l'esclavage, en 1848¹.

Révoltes, insurrections, marronnage, c'est-à-dire la fuite hors des habitations pour échapper à la servitude et manifester son opposition culturelle au système esclavagiste, ne déboucheront pas, comme en Haïti en 1804, sur l'indépendance. En 1986, l'image du marronnage, ce moment de reconstruction d'un langage propre et d'essai de construction d'un contre-pouvoir, est revalorisée avec la montée des idées nationalistes. Les militants de l'Action Révolutionnaire Caraïbe (A.R.C.) se proclament eux-mêmes Nègres marrons modernes et retournent contre l'Etat les attributs négatifs (bandits, sauvages, criminels, etc.) dont celui-ci avait qualifié leurs ancêtres. C'est ainsi qu'un communiqué de 1983 est intitulé « Déclaration générale. Appel au peuple guadeloupéen pour la lutte armée contre les bandits français ».

Certains indépendantistes vont jusqu'à prôner que, pour sortir de la crise et se libérer du joug colonial, il faudrait renouer avec la pratique des Nègres marrons, notamment en ce qui concerne le développement économique à partir de soi.

Autant dire que le système esclavagiste reste une réalité proche et présente dans la mémoire collective antillaise.

En effet la culture de la canne à sucre a marqué de son empreinte la formation et la structuration des sociétés antillaises (paysage agraire, habitat, hiérarchisation classe/race). Et les usines, comme l'écrit avec justesse Schnakenbourg², par leurs cadences de fonctionnement, les fluctuations de leur production, les solutions apportées à leurs difficultés dans l'intérêt des propriétaires fonciers, ont rythmé la vie d'un pays, d'un peuple, aggravé la dépendance de l'économie antillaise envers l'économie française, entraîné la misère de la population rurale.

Sur ce fond de « passé inachevé » de l'esclavage, d'« héritage culturel » populaire au sens où Ernst Bloch le définit comme « lieu rentré de la colère des masses, éclat obscur des mots anciens », viennent s'inscrire, se développer et se perdre les structures sociales, les problèmes politiques, ceux en particulier du développement économique, de l'identité culturelle et nationale. Ceux donc de la décolonisation des Antilles à l'intérieur d'un espace, terres nourricières du capital transnational.

Espace marqué par la traite africaine, cet « événement le plus important de l'histoire du monde moderne » (S. Mintz). Important puisque le système esclavagiste favorise l'émergence de l'Etat-nation, fonde son pouvoir, et que dans son histoire se trouvent les racines des contradictions sociales et économiques non encore résolues qui affectent les sociétés antillaises, contaminent, brouillent discours et pratiques.

Espace fermé, chasse gardée de l'impérialisme français, pointe avancée de la Communauté européenne dans le continent américain, un territoire qui, dès l'origine de la colonisation, a vu les grandes puissances de l'époque (Hollande, France, Espagne, Angleterre) se disputer sa possession pour enfin tomber aux mains des Français (1635) qui extermineront les Caraïbes et en feront en 1946 un département français.

Un territoire transnationalisé depuis l'arrivée des Européens : mobilisation internationale du capital-argent disponible, participation de l'Etat monarchiste au capital des Compagnies à qui sont confiés le peuplement des Isles et le développement de leur commerce avec le royaume, concurrence commerciale acharnée notamment entre la France et la Hollande, cette dernière participant avec son capital marchand à la mise en valeur de la Guadeloupe et de la Martinique.

En 1674, la Compagnie des Indes occidentales déjà multinationale (F. Braudel), sera dissoute, et progressivement établie la Charte de l'Exécutif colonial.

Les colons, plus capitalistes que nationalistes, n'hésiteront pas à commercer avec les Anglais même quand leur pays est en guerre avec la France.

Etat colonial - transnational

La transnationalisation de l'économie, des besoins, des représentations, sape-t-elle les fondements même de toute lutte de libération-développe-

ment ou, comme le suggèrent les auteurs du *Non-Alignement*³, le Plan Reagan, le F.M.I., jouent-ils un rôle objectivement révolutionnaire ?

Dans l'une des dernières colonies de la planète, comment s'imbriquent et fonctionnent le passé inachevé de l'esclavage, l'Etat colonial français et le transnational ? Quelles sont leurs incidences sur les luttes syndicales et politiques ? Quel type de narration sont émis et transmis par les différentes forces qui s'affrontent sur le terrain du langage et du pouvoir, terrain sur lequel viennent se nouer les chaînes du processus historique de libération nationale et des procès de langage ?

S'il est une situation où le procès de l'articulation des rapports sociaux par le procès de langage, le rapport que l'Etat colonialiste entretient avec son discours historique, où le pouvoir de rapporter du langage ont eu et ont des effets certains, effets produits tant dans le domaine historique lui-même qu'à l'intérieur des rapports sociaux, c'est bien celle de la Guadeloupe.

Plus que les idées, les mots d'ordre, les tensions nées de significations contenues dans ceux-ci, les slogans du pouvoir colonial comme de ceux qui veulent le renverser, j'aurais voulu rendre proche la réalité du peuple guadeloupéen, coïncé entre le national et le transnational⁴, vivant, travaillant, se fabriquant dans la confusion, l'ambiguïté, la contradiction et la lutte, un chemin pouvant le mener à se poser comme sujet de cette histoire nouvelle pour résoudre les contradictions et se doter du pouvoir de se nommer, de se dire, de vivre, vivre sa culture au grand jour, dans l'indépendance et la dignité.

Ainsi je voudrais brouiller les cartes de ce jeu de miroirs entre l'intellectuel du centre et celui de la périphérie qui, pour employer une expression de Paul Vieille, « fonctionne en circuit fermé, les uns renvoyant aux autres un même discours qui légitime et les uns et les autres ».

Après tous ces constats d'échec, d'espairs déçus, il peut paraître vain et dérisoire pour un intellectuel d'épuiser ses forces alors qu'il n'y a nulle part ni libération, ni bien-être et qu'au contraire, à l'échelle mondiale, ce n'est qu'une profonde et double dépendance : dépendance des peuples à l'égard de leurs élites et Etats nationaux « modernisés », dépendance des nations du Tiers-Monde vis-à-vis des firmes transnationales du Centre impérialiste.

Pourtant, nous nous trouvons devant ce fait incontournable au centre de toutes les contradictions : la construction de l'Etat guadeloupéen.

Tâche ardue et complexe étant donné :

1) La durée et la spécificité de la domination de la France (360 ans), l'étendue et la profondeur de l'aliénation culturelle, son corollaire, obstacle à la mobilisation idéologique et politique.

2) La grave crise économique qui touche le secteur productif essentiel de l'industrie et de l'agriculture (canne à sucre) articulée à la crise économique mondiale.

3) Le Plan Reagan pour la Caraïbe et la fascination que les Etats-Unis exercent sur certains Békés.

4) L'enjeu stratégique et économique (ouverture de marchés vers les Etats de la Caraïbe et l'Amérique du Sud) que représentent les DOM/TOM pour la France, leur importance pour son avenir maritime, nucléaire.

5) L'assistance généralisée qui maintient les hommes dans la dépendance économique et entretient la peur d'une rupture radicale d'avec la « Mère Tropole ».

6) La complexité et la richesse de cette situation coloniale où la distance entre l'Etat et la société civile est des plus réduite, celle-ci risquant chaque fois de se dissoudre.

7) L'action de l'Etat colonial dont les mécanismes propres d'oppression s'apparentent à ceux de la stratégie mondiale des F.T.N. Hier l'Etat colonial aidait le capital foncier à maintenir sa suprématie sur les anciens esclaves, à les contraindre par la violence et une législation coercitive à s'incorporer aux rapports de production capitalistes, au salariat, à limiter leur désir de s'installer soit comme paysan indépendant, soit comme petit artisan en ville. Aujourd'hui, la mise en valeur, le développement économique sont toujours subordonnés aux intérêts conjugués de l'oligarchie locale et de l'Etat français et les paysans menacés de disparition, contraints de s'intégrer aux lois de l'économie mondiale pour survivre. Il en est ainsi des spécialisations agricoles nouvelles (fruits, légumes, fleurs) qui consolident « l'assujettissement au marché international », accentuent les déséquilibres structurels et fonctionnels de l'économie guadeloupéenne, si tant est qu'il en existe une.

8) Une activité économique de plus en plus orientée et dépendante de la stratégie des groupes liés au capitalisme financier international.

Il n'existe aucune étude ni recensement systématique des investissements internationaux réalisés à la Guadeloupe et à la Martinique. Toutefois les données partielles recueillies par Alain Philippe Blerald⁵ montrent que les sociétés antillaises sont davantage touchées qu'il n'y paraît de prime abord par le processus de transnationalisation économique et que l'investissement des capitaux étrangers autres que français est en nette progression.

Ainsi du tourisme, par définition activité transnationale : les chaînes internationales contrôlent à 99,96 % la société des villages et hôtels de vacances en Guadeloupe.

Les Grands Moulins des Antilles (G.M.A.), installés en Guadeloupe sont contrôlés comme suit : 48,6 % par la Continental Milling Corporation (USA), 47,24 % par la Continentale de France, 4,11 % par OCRIMS² A (Italie).

La Société anonyme de la raffinerie des Antilles, domiciliée à la Martinique, regroupe les intérêts des « majors » du marché pétrolier mondial ainsi que l'indique la répartition de son capital : 25 % à la Compagnie française des pétroles (détenu à 35 % par l'Etat français), 25 % à Elf France (co-détenu par Elf-Aquitaine et Socantar), 14,5 % à Esso Standard Inter American (USA), 24 % à Shell Petrol N.V. (Pays-Bas), enfin 11,5 % à Texaco Inc. (USA).

Si les F.T.N. sont entrées objectivement en Guadeloupe, leur force et leur réussite, réalisées ailleurs, « ne sont pas encore entrées dans la subjectivité » des paysans pauvres et des ouvriers agricoles guadeloupéens, ni n'ont « profondément marqué leurs représentations ».

C'est dans les luttes paysannes menées autour des syndicats nationalistes U.T.A. (Union des travailleurs agricoles) et U.P.G. (Union des paysans pauvres de Guadeloupe) que s'exprime le mieux la réalité du combat contre le capitalisme, l'impérialisme français et les multinationales.

En 1978, leur mobilisation et leur détermination ont mis en échec le projet d'une multinationale française, la Compagnie fruitière, qui voulait transformer 3 000 ha de terre à canne en culture de la banane et de l'ananas. Les cinq premiers hectares labourés furent occupés par les paysans et plantés en canne au cours d'un grand coup de main national.

Discours, pratiques, stratégies de conservation, de dépassement

Aimé Césaire, député de la Martinique, condamne en 1974 toute idée d'indépendance antillaise,

« ... non pour aboyer avec les chiens [ni pour] jeter des perles aux pourceaux [mais parce que] la dépendance martiniquaise voulue, calculée, raisonnée autant que sentimentale ne sera ni déchéance, ni sous-échec. Je ne connais qu'une France, celle de la Révolution. »

Cette idée d'une France au-dessus de tout soupçon, d'une France idéale, celle de la Révolution de 1789, fait que certains continuent de participer par procuration à la puissance et à la force de l'Etat colonial et qu'aujourd'hui des courants revendiquent « la dépendance », le maintien de la Guadeloupe au sein du « grand ensemble français » même si celui-ci n'existe plus et que l'Etat français s'accroche désespérément à ses DOM/TOM, se demandant comment vivre en n'étant plus le centre du monde.

Schématiquement, la lutte pour le pouvoir se déroule en Guadeloupe entre :

— ceux qui depuis 1981 pensent qu'ils peuvent faire entendre raison au colonisateur par la vertu du dialogue (P.S., P.C.G.) ;

— ceux qui prônent la guérilla comme « unique manière d'unir les révolutionnaires et de porter le peuple au pouvoir (A.R.C.) ;

— ceux qui, réunis autour de l'ancienne présidente du Conseil général, aujourd'hui Secrétaire d'Etat à la francophonie, préparent l'ère néo-coloniale ;

— ceux qui, suivant en cela l'U.P.L.G. (Union populaire pour la libération de la Guadeloupe) planifient la société post-indépendance et œuvrent pour prévenir, vaincre le phénomène de transnationalisation économique.

Alors je ne peux que dire : *rété kouté, kouté pou tann, tann pou konprann, konprann ki adan on kalbas sé dé kwi ki ni*, « Ecoutez-moi bien, écoutez pour entendre, entendre pour comprendre, comprendre que dans une calebasse il n'y a que deux couis (écuelles) ».

L'Etat colonial : l'appel à la servitude éternelle volontaire

De l'abolition juridique de l'esclavage à nos jours, pour l'Etat colonial, il ne peut y avoir de liberté pour nous que dans la dépendance. La seule chance des Guadeloupéens c'est de « continuer à faire un seul corps avec la France ». Chaque gouvernement croit appeler par le verbe les Antillais à une existence nouvelle. Successivement « France d'Outre-mer », « Départements français d'Amérique », « France créole », « France du Grand large », les Antilles depuis mars 1986 sont appelées à devenir « la Suisse de la Caraïbe ».

A la racine de cette paranoïa, de ce discours noir's appelant à la servitude volontaire et éternelle, l'idéologie coloniale, l'idéologie assimilationniste, celle de la différence, des spécificités.

Réduire la contradiction, la marque de fabrique des sociétés antillaises, à la différence, c'est pour l'administration coloniale française continuer ce qu'elle a toujours fait pour asseoir et perpétuer sa domination.

En 1986 comme en 1635, l'intérêt de l'Etat français prime et au nom de la raison d'Etat on exploite, opprime, réprime, et l'Etat, n'assumant pas la contradiction sur la scène internationale, parle de différence. De même l'esclave était défini de manière contradictoire, de même les Antilles.

M. François Mitterrand, de passage en Guadeloupe en décembre 1985, n'a pas échappé à ce processus puisqu'il affirmait l'identité de la France et des Antilles (les Antilles c'est la France, les habitants des DOM sont des Français) et dans le même mouvement proclamait leur différence.

Pour devenir Guadeloupéen, il nous faut non seulement *rester* français mais *devenir totalement français*. Possible ? Oui puisque l'Antillais est « définitivement marqué par l'héritage de la culture française ».

Pour se maintenir, le rapport colonial doit faire semblant de se nier. Le colonialisme ? Eh bien, depuis 1981, il s'est évaporé.

« Le colonialisme, c'est d'abord une attitude de commandement, d'autoritarisme. Cette période est évidemment révolue avec notre arrivée au pouvoir... Notre premier impératif, et c'est une autre forme d'abolition du colonialisme, c'est la *reconnaissance de la dignité* de chaque femme et de chaque homme dans le respect des *spécificités* » (Henri Emmanuelli, 18-6-1981).

D'où la suite logique : décentralisation = décolonisation, acceptée par la classe politique en représentation, tant est profonde et vaste son

aliénation. « La voie antillaise de la décolonisation » c'est la décentralisation puisque c'est « notre identité reconnue, notre responsabilité accrue, la solidarité confirmée. » (Aimé Césaire sur RCI, 20-5-1985.)

L'idéologie assimilationniste

Une idéologie qui traverse l'ensemble du tissu social, sauvegarde la dépendance, modifie le regard et la conscience des êtres, le nom des choses et entrave le développement de la conscience nationale.

Pour se maintenir, disions-nous, le rapport colonial doit perpétuellement faire mine de se nier. Paradoxe qui s'illustre à tous les niveaux des structures mises en place par le pouvoir pour se reproduire. Un exemple : *l'école et le créole*.

L'appareil scolaire étant « de l'Etat » au sens où l'on dit « ce drap est du tissu », il est le lieu de vérité objective de l'impérialisme français et représente symboliquement le sens du système colonial tout entier. Le gouvernement socialiste, avec sa circulaire de juin 1982 permettant l'introduction du créole à l'école n'a pas manqué de prendre toutes dispositions pour que son pouvoir ne se dissolve pas dans cette entreprise. Rien n'est changé aux rapports de force et de sens entre le créole et le français puisque l'assujettissement aux normes de leur distribution se poursuit et que le pouvoir assigne des limites précises à la langue guadeloupéenne.

« La liberté c'est l'esclavage »

Cette assertion d'Orwell dans son livre 1984 est implicite dans le discours de l'Etat colonial aux Antilles, explicite dans celui des esclavagistes modernes de la classe des Békés, des racistes du Front national. Le candidat de Le Pen aux dernières élections législatives en Guadeloupe affirmait sans rire à la télévision que « si en Guadeloupe il y a des mécontents qui deviennent parfois extrémistes, c'est la faute à Victor Schoelcher, aux erreurs accumulées depuis » (l'abolition de l'esclavage).

Énoncer que la liberté c'est l'esclavage, c'est énoncer clairement et sans fard que le pouvoir, la richesse de cette classe, ont été fondés sur la surexploitation, le sur-travail des Nègres, définir la liberté (comme ce fut le cas de 1848 à 1870, période du servage en Guadeloupe) comme devant rester celle des propriétaires fonciers, des usiniers capitalistes. Liberté mise en péril, crie l'extrême-droite en empruntant la rhétorique de la dramatisation.

Devant la montée de la revendication nationale, les Békés fascistes, opposés farouchement à toute idée de modification du statut politique de la Guadeloupe, ont entrepris une contre-offensive tous azimuts : violence physique (attentats contre les avocats des emprisonnés politiques — menaces contenues dans des graffitis signés S.A.C., O.A.S.), violence

verbale notamment dans le magazine *Guadeloupe 2000* auquel collabore Suzanne Labin, membre dirigeant de la W.A.C.L. (Ligue mondiale anti-communiste).

En Guadeloupe, la liberté risque de périr « par les privilèges politiques dont bénéficient indûment les forces dites de gauche et d'extrême-gauche... par les privilèges qu'ont les syndicats de faire de la politique révolutionnaire, voire terroriste (occupations de terre, séquestration de patrons) ». Les indépendantistes ? « secte sanglante », « endoctrinant la population au marxisme », cette « utopie morbide », sont « une notoire menace à la démocratie française ». Le danger est celui d'un « totalitarisme communiste, tyranique et générateur de misère ». « Nos démocrates sont désarmés devant la subversion. » Il faut donc « de la fermeté », « de la poigne ».

« Pour la liberté il faut donc que les gouvernements occidentaux démontrent leur force sans se soucier des accusations de fascisme portées contre eux. »

Les assimilationnistes de gauche ou la servitude déguisée en raison

Pour tous ceux qui, comme Césaire le dit pour lui-même, se prêtent à la « gesticulation sociale », la Guadeloupe comme la Martinique, accèdera à l'indépendance grâce à un gouvernement français de gauche. Aussi l'élection de François Mitterrand a-t-elle été saluée comme « la fin d'un monde » (le monde colonial) et « le commencement d'une autre ère ». Les socialistes guadeloupéens appelaient à voter Mitterrand « pour être complètement français ». « Avec ce gouvernement de bonne volonté » on peut dialoguer et « éviter le recours à la violence ».

Même si, peu après le beau discours de Cancun, F. Mitterrand faisait intervenir les forces de police dans un hôpital psychiatrique en grève et que la répression, fondement de la réalité coloniale, n'a jamais été aussi forte que depuis l'avènement de la gauche au pouvoir en France, la croyance en la France de 1789 est tenace. Position des plus contradictoire puisque faire espérer que la France résoudra le problème colonial aux Antilles c'est appeler les gens à rester dans cette situation d'assistance et de dépendance que l'on dénonce par ailleurs. C'est croire en l'assimilation. Et si l'on admet, avec Pontalis que « la croyance est une réponse tranquille ou violente qui anticipe toute question », la question de l'indépendance n'a pas à être posée. En outre, c'est se ranger dans le camp de la « Guadeloupe française », de ceux qui tendent à démontrer que seule l'allégeance à la France peut garantir aux Guadeloupéens la liberté et les protéger des Etats-Unis comme de l'URSS.

« Face au matérialisme du monde américain, face à la discipline militaire et inconditionnelle du monde communiste, je préfère la présence française qui correspond mieux à ma conception du respect des droits de l'homme » (L. Michaux-Chevry, présidente du Conseil général de la Guadeloupe en mars 1984).

Les communistes, qui se racontent comme voulant « l'autonomie démocratique et populaire, étape vers une indépendance à contenu socialiste » tiennent-ils un discours autre que « la liberté c'est l'esclavage » ?

Ce n'est pas le fameux « Que faire ? » mais « que doit faire le *gouvernement français* » s'il veut changer la situation d'instabilité et de mécontentement, barrer la route à ceux qui ne se veulent ni de droite ni de gauche mais Guadeloupéens : « arracher les DOM au sous-développement et à l'injustice — s'attaquer résolument à l'oppression coloniale pour désamorcer l'explosion ».

Les communistes ont toujours fondé leur espoir dans l'arrivée de la gauche au pouvoir. Ils luttent contre « le colonialisme », « le capitalisme », et pour « le socialisme » et font pourtant à la France des « propositions réalistes de décolonisation ». Pour le P.C.G., les « partis révolutionnaires non représentés en France sont à cheval sur des chimères ».

A cheval sur des chimères tous ceux qui ne jurent pas fidélité au Maître, ne font pas confiance à la « métropole » pour décoloniser.

« La métropole qui dans le passé s'est enrichie par la sueur et le sang des peuples de l'outre-mer a une dette historique envers ces départements que ce gouvernement plus que tout autre doit honorer. » (déclaration de E. Moutoussamy, député communiste guadeloupéen à l'Assemblée nationale).

« L'indépendance, c'est la liberté retrouvée »

Différents mouvements et partis mobilisent pour l'indépendance nationale et font de la rupture d'avec le colonialisme la condition préalable à toutes les libertés, à la réelle abolition de l'esclavage, au développement.

Si l'objectif est le même, la souveraineté nationale, méthodes et moyens préconisés pour y accéder sont différents. Certains prennent en compte le transnational, d'autres pas.

Depuis 1980-81, date d'apparition du Groupe de libération armé (G.L.A.), des radios libres, du Mouvement populaire pour une Guadeloupe indépendante (M.P.G.I.) et de la série d'attentats revendiqués par l'Alliance Révolutionnaire Caraïbe (A.R.C.), la lutte de libération nationale a pris une autre dimension.

Le G.L.A. par exemple prend comme devise « Vivre libre ou mourir », celle de Delgrès qui préféra se faire sauter avec 300 de ses compagnons, en 1802, plutôt que de redevenir esclave, et prône la résistance armée.

Le G.L.A., l'A.R.C., interpellent les autres organisations et les obligent à se déterminer par rapport à la violence armée. Le mot d'ordre de l'A.R.C. est la rupture radicale.

Stratégie de l'U.P.L.G.

L'union populaire pour la libération de la Guadeloupe (U.P.L.G.), l'une des forces principales du mouvement indépendantiste qui, en 1978, lançait : « Un seul peuple — Un seul chemin — Une seule organisation », a dû, depuis la critique, faire disparaître le troisième mot d'ordre. Aujourd'hui, elle proclame :

« L'indépendance c'est marcher droit.

L'indépendance c'est travailler.

L'indépendance c'est regarder demain droit dans les yeux.

L'indépendance c'est la liberté retrouvée. »

En avril 1985 elle a été à l'initiative de la « Conférence internationale des dernières colonies » et en décembre 1985 elle a tenu un « forum » sur le développement économique où ont été invités tous les socio-professionnels, des syndicats aux patrons.

Le problème de la production des denrées d'exportation, le problème de la terre, des capitaux productifs, de la diversification des cultures, de la résistance économique, sont au centre des débats en matière de libération-développement, le terrain économique étant perçu avec raison par l'U.P.L.G. comme l'enjeu essentiel du politique, au sens où S. Latouche le développe dans son article. C'est ainsi qu'elle tente de comprendre et de faire comprendre comment fonctionne l'économie à l'échelle internationale, de rendre les questions internationales familières à ses militants, aux paysans, de les préparer à résister à ce rouleau compresseur nommé transnational.

Un exemple : le problème de la terre et de la résistance économique

Quand, dans un pays agricole, on ne produit que 14 % de ce que l'on consomme, le problème de la terre devient un problème urgent à résoudre. La possession de la terre identifiée par les nouveaux libres comme instrument de pouvoir et d'indépendance face aux propriétaires fonciers ne peut se poser aujourd'hui, affirme l'U.P.L.G., en dehors de la question de l'indépendance.

Dès leur création en 1970 et 1973, l'Union des travailleurs agricoles (U.T.A.) et l'Union des paysans pauvres (U.P.G.), regroupant des petits planteurs, se donnent pour objectif la disparition des rapports socio-économiques hérités de l'esclavage, la suppression des privilèges des propriétaires fonciers, l'appropriation de la terre par les paysans.

Objectif qui paraissait impossible à atteindre, l'idéologie coloniale ayant si bien pénétré les consciences que pour beaucoup la terre ne peut appartenir aux Guadeloupéens. Les Blancs français étant les premiers occupants, la terre leur revient de droit. De fait, ils ont accaparé la majorité des bonnes terres qui sont contrôlées par de grosses sociétés.

Le paysan guadeloupéen, comme tout paysan, désire posséder la terre. Jusqu'aux récentes interventions des syndicats U.T.A./U.P.G., il ne voyait pas d'autre moyen que de l'acheter, d'obtenir un acte de propriété. Les syndicats guadeloupéens¹ ont engagé un processus de démystification, démontrant que la terre avait été conquise par le travail des esclaves, mise en valeur par les paysans eux-mêmes. La terre doit appartenir à ceux qui la travaillent.

Aujourd'hui, plus de 1 300 ha sont occupés et travaillés soit collectivement, soit individuellement. Une grande place est faite à l'agriculture de résistance (production de vivres, introduction de la culture du riz) mais une lutte vigoureuse est menée pour défendre la canne à sucre, aliment de la seule industrie de l'île (sucre, rhum) et seule culture d'exportation (avec la banane).

Depuis 1980, sur un vaste domaine occupé à Galbas (Sainte-Rose) s'édifie « un autre mode de développement pour l'agriculture guadeloupéenne ».

« Galbas [avançait l'U.P.G. le 5 avril 1985 à la Conférence internationale des dernières colonies], c'est la réponse à la nouvelle bourgeoisie qui veut développer le modèle capitaliste, et qui veut être simplement un intermédiaire des multinationales impérialistes. Cette nouvelle bourgeoisie ne peut produire qu'en renforçant sa dépendance financière, technologique et commerciale vis-à-vis de l'impérialisme. »

Pour ces syndicats, la résistance économique, c'est s'opposer à la société coloniale de consommation, viser par la production agricole vivrière à l'autonomie alimentaire, etc. La mobilisation des paysans est donc essentielle dans la lutte de libération-développement.

Nos ancêtres les esclaves africains et leurs descendants, en particulier la classe des paysans pauvres et des ouvriers agricoles d'aujourd'hui, par leurs luttes et la façon dont ils ont vécu et vivent leur culture, montrent qu'au sein même de l'aliénation existe la capacité de forger une alternative à la situation de domination coloniale.

Car, si nous sommes déterminés par ce que nous avons été, nous n'avons été cela que par la force d'un « pas encore » non advenu qui nous tire, nous traîne, nous travaille.

NOTES

1. Extrait de : Dany Bébel-Gisler, *Léonora, l'histoire enfouie de la Guadeloupe*, éd. Seghers, coll. Mémoire vive, 1985. Récit de vie d'une paysanne guadeloupéenne traversée par l'histoire de l'oppression, de la soumission et de la résistance du peuple guadeloupéen de l'esclavage à nos jours.

« Passé inachevé de l'esclavage »

2. *Histoire de l'industrie sucrière en Guadeloupe, XIX^e-XX^e siècles. La crise du système esclavagiste, 1835-1847*, L'Harmattan, 1980.

3. Cedetion, *Le Non-Alignement*, La Découverte, Paris, 1985.

4. Quant à ce concept de transnational qui permettrait, selon P. Vieille, d'interpréter, de saisir et réunir une série de transformations de grande ampleur et de long terme du monde contemporain, je m'efforcerai d'en prendre la mesure en Guadeloupe, de repérer ses incidences dans les discours et pratiques politiques. Davantage donc de questionner que de discourir théoriquement sur.

5. Alain-Philippe Blérald, *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique du XVII^e siècle à nos jours*, éd. Karthala., Paris, 1986.

6. Syndicats d'un type nouveau, dirigés par les travailleurs eux-mêmes, et indépendants des centrales syndicales françaises. Ils ont pris position pour l'indépendance nationale.

DU TRANSNATIONAL AU POLITIQUE-MONDE ?

Paul VIEILLE

La notion de transnational appartient aujourd'hui à nos évidences *. En tant qu'instrument théorique cherchant à donner une interprétation nouvelle du monde ou à renouer avec une interprétation (marxiste) oubliée, elle est relativement récente ; elle s'est imposée au cours des quinze dernières années. Avec la crise. Sans doute parce que, justement, la crise a mis en évidence un ensemble d'articulations de ce monde qui mettent à mal l'idéologie de l'autonomie et de la souveraineté de l'Etat-nation. Elle a montré l'inanité de l'autonomie des politiques économiques nationales par rapport à une conjoncture qu'aucun Etat-nation ne peut prétendre maîtriser, avec laquelle il doit composer. Alors que l'internationalisme prolétarien avait été incapable de surmonter les divisions entre nations, les frontières nationales grâce auxquelles l'Etat assurait sa visibilité, qui étaient l'apparence concrète de sa souveraineté, sont devenues totalement poreuses. L'Etat-nation entre en crise : il perd sa crédibilité et cette perte avive les sentiments nationalistes. Le mythe du développement auto-centré s'effrite et, en même temps, s'exacerbent des revendications identitaires se cachant à elles-mêmes leur rapport concret au mouvement de transnationalisation.

* Ce texte est la dernière version d'un document plusieurs fois remanié, présenté d'abord au séminaire de Chryseis sur le Transnational, puis au colloque des 10 et 11 avril 1986 à Paris sur le même thème. Il doit beaucoup aux multiples critiques adressées à ses formes précédentes, dont on trouvera la trace dans plusieurs des articles de ce volume. C'est pourquoi je remercie vivement tous les participants au séminaire et au colloque et, tout particulièrement G. Anglade, A.H. Bani Sadr, A. Corten, R. Gallissot, M. Giraud, D. Gisler, A. Henni. Les références aux textes publiés dans ce volume ne sont indiquées que par le nom des auteurs.

Certes, dès le départ, le capitalisme est transnational, est un système-monde en développement. L'Etat-nation apparaît à un moment de son développement comme instrument nécessaire, à la fois dans le prélèvement et le partage du surplus à l'intérieur d'un territoire, et dans la défense ou l'accroissement de la part de chaque bourgeoisie locale dans l'ensemble des surplus prélevés à l'échelle du monde. Les Etats-nations s'engendrent alors mutuellement (I. Wallerstein). Il y a relation antinomique entre l'économie-monde et l'Etat-nation nécessaire aux bourgeoisies dans leur développement, mais qui les contraint. L'autonomie et la souveraineté des Etats-nations bourgeois étaient, dès leur formation, une idéologie. Cette idéologie, pourtant, a créé une réalité. Très longtemps, l'articulation des secteurs et branches de l'économie nationale et l'articulation de cette économie avec la société nationale, ses techniques, l'expression de ses besoins, sa culture, etc., ont été la réalité largement dominante ou, du moins, le procès dominant à l'œuvre. La cohésion, l'articulation interne permettaient de résister aux efforts de domination extérieurs, de dominer ou tenter de dominer d'autres Etats-nations, ou, plus facilement, des formations qui ne s'étaient pas encore constituées en Etats-nations.

Aujourd'hui, par contre, nous assaillent les évidences empiriques d'une crise, d'un dépassement de l'Etat-nation. Elles se montrent aux différents paliers en profondeur de la réalité sociale ; leur signification exacte, leurs relations mutuelles, leur structuration dans ce que l'on peut appeler le transnational restent à découvrir : transformations de l'espace global qui tend à dessiner à l'échelle du monde un immense maillage de flux de marchandises, d'individus, d'information, les activités et les hommes tendant à se concentrer le long des mailles et surtout en leurs points nodaux (schéma de Doxiadis) ; généralisation du fait urbain dans lequel se fondent villes et campagnes ; explosion démographique qui affecte la quasi-totalité de la périphérie ; développement de grandes firmes structurant à l'échelle de la planète des procès de fabrication géographiquement éclatés ; internationalisation monétaire sous la forme de la dollarisation ; généralisation de l'intermédiation financière des marchés internationaux ; transnationalisation de la main-d'œuvre par des mouvements migratoires rapides et incontrôlables ; intensité de la « fuite des cerveaux » ; constitution de pôles scientifiques et techniques occupant un rôle leader dans le monde ; mondialisation des procès techniques de fabrication et des produits ; homogénéisation des formes d'organisation des sociétés ; transformation des fonctions de l'Etat ; constitution d'autorités financières supranationales dont l'action est coordonnée par le FMI ; développement d'institutions politiques supranationales ; multiplication des organisations civiles transfrontières de développement, de santé, de défense des droits de l'homme ; concentration mondiale des réseaux d'informations ; accélération de la transnationalisation des media ; développement de l'idéologie consumatoire ; désagrégation de l'idéologie nationale, sous différentes formes : idéologies nationalitaires, identitaires, infra ou

supra-nationales ; revendications de pluri-appartenance ; usure des identités nationales et crise nationaliste ; développement de mouvements sociaux transnationaux plus ou moins organisés : femmes, jeunes ; transnationalisation de représentations (des besoins, du besoin, du développement), des idéologies, de la culture (musique...), de la langue, etc.

Une question théorique se pose en présence d'un si grand nombre d'évidences empiriques dont la liste proposée n'est pas limitative : ces transformations s'inscrivent-elles dans un développement continu du capitalisme, ne signifient-elles aucune rupture dans son développement, ou, au contraire, sommes-nous en présence d'une structuration nouvelle, qui pose des questions stratégiques nouvelles aussi bien au capitalisme s'il désire se perpétuer, qu'aux forces sociales qui ne peuvent supporter l'ordre institué et cherchent à le renverser ? On ne présentera pas un panorama de l'ensemble des faits empiriques qui pourraient se rapporter au transnational, qui interrogent le transnational mais ne relèvent pas nécessairement de lui. On analysera au regard du transnational la signification d'un certain nombre de transformations qui affectent l'organisation économique, la consommation, l'Etat, le mouvement social, etc., et on se posera la question centrale des rapports actuels entre l'Etat et le développement économique. En effet, si l'hypothèse de la continuité du transnational (*i.e.* du développement du capitalisme) est recevable, le rapport de complémentarité-opposition entre l'Etat et l'économie, qui serait caractéristique, de façon permanente, du développement du système capitaliste, doit être analogue pour tous les Etats, ceux d'hier et d'aujourd'hui, ceux du centre et de la périphérie. Cette interrogation nous conduira à discuter des perspectives stratégiques qui s'offrent aujourd'hui au mouvement social des peuples de la périphérie.

L'activité économique capitaliste est le moteur de la transnationalisation, et l'espace où nous sommes le plus habitués à la percevoir : les économies nationales de façon croissante se désarticulent pour se réarticuler sur ce que l'on appelle le marché mondial ou le marché international, bien que, justement, il résulte de moins en moins des relations entre des économies nationales, ait acquis une réalité propre, autonome. Les surplus n'apparaissent plus et ne s'accumulent plus au sein des espaces nationaux mais dans l'espace transnational ; le montrent les gigantesques mouvements monétaires à l'échelle du monde qui ne s'expliquent que par le maniement des prix de transfert, déplaçant profits et liquidités. Les surplus sont de moins en moins contrôlés par les Etats, de plus en plus par les firmes ; ils se prélèvent par les prix qui ne sont pas des prix concurrentiels mais des prix de monopole permettant l'auto-financement et la concentration des entreprises, renforçant donc les monopoles qui les perçoivent. Désormais, le circuit de l'épargne est donc autonome des banques, des bourses,

de l'épargne individuelle et de l'Etat. Dans ces conditions, la planification qui était l'expression la plus élaborée de la souveraineté de l'Etat national sur son économie, n'a plus grand sens ; elle se réduit à une concertation occasionnelle avec des firmes dont la politique industrielle est autonome, se subordonne en fait à la programmation de ces firmes transnationales elles-mêmes. Rendue nécessaire par la pénurie de capitaux, cette programmation s'organise seulement par des accords sans cesse renouvelés, ententes, consortiums, partages de marchés, fixation de prix, joint-ventures, participations croisées, échanges de filiales, politiques communes de recherche, choix technologiques, etc. Le marché transnational se définit ainsi par l'activité productive, commerciale, financière, de recherche, technologique, de grandes firmes autonomes, liées entre elles par leurs accords et leurs concurrences. L'espace de ce marché n'est plus celui des relations entre Etats-nations, mais un espace *abstrait*, un espace de signes qui englobe les espaces *concrets* nationaux. L'ancienne relation organique (et antagonique) entre les firmes capitalistes et l'Etat-nation s'est déséquilibrée au profit des firmes. Lorsque les intérêts majeurs des capitalistes étaient liés à une nation, ils devaient (plus ou moins) se plier à la logique et aux stratégies de l'Etat ; aujourd'hui, les intérêts majeurs des firmes qui contrôlent une grande partie de l'activité économique mondiale ne se situent plus de façon dominante dans un espace national, mais dans l'espace transnational, c'est-à-dire dans un espace que l'Etat n'occupe pas et ne peut occuper puisque son espace est géographique ; à l'inverse, l'une des dimensions de l'espace des firmes est justement les différences et concurrences entre Etats, dont elles jouent. La stratégie de l'Etat est dépassée par celle de la firme ; en quelque sorte, l'Etat est désormais en position de demandeur par rapport à la firme ; il n'a plus la maîtrise de son économie.

On peut aller plus loin. Le pouvoir n'est plus aujourd'hui dans des personnes (entrepreneurs, bourgeois), dans des organisations économiques et politiques spécifiques, mais dans un réseau diffus de relations et de représentations, engendré par le capitalisme monopolistique. Il lie les firmes, les Etats et les grandes organisations syndicales dans un tissu transnational de négociations et d'accords qui débordent largement sur les pays socialistes. Les grandes firmes ne relèvent plus de capitalistes, de « bourgeois », voire d'une bourgeoisie internationale ; elles sont dominées par des managers, par une techno-structure dont la préoccupation centrale est moins le profit (d'où la marginalisation de l'actionnariat) que la croissance du *cash flow*, c'est-à-dire, essentiellement, la capacité de secréter des surplus économiques d'exploitation, donc, une marge d'auto-financement, et, en définitive, l'accroissement de la puissance de la firme. Sur la priorité de cette préoccupation, l'accord se fait avec les partenaires politiques et sociaux. Le consensus se prolonge sur un certain nombre d'autres représentations : celles de progrès, de rationalité, de rentabilité, de réalisme, de management, d'organisation de la consommation. L'essor de cette idéologie capitaliste de

la croissance ne pouvait aller sans le recul des idéologies sociales prétendant faire de l'entreprise une unité sociale autant que de production, de l'idée socialiste de subordination de l'entreprise à la planification démocratique, des idéologies nationalistes, etc. (A. Meister, *L'inflation créatrice*, Paris, PUF, 1975).

La croissance de la consommation qu'implique le développement du transnational fonde dans l'opinion le consensus qui semble l'entourer. C'est pourquoi ce développement se donne à voir comme irréversible ; aucune force sociale ne paraît fondamentalement le contester et le mettre en danger. Cet accord global apparent entre le transnational économique, l'Etat, et l'opinion publique est un fait nouveau ; dans la phase antérieure du développement du capitalisme, la règle était davantage la contestation tant par le mouvement ouvrier que par les mouvements de libération des peuples colonisés et par les pays socialistes.

Ne peut-on reprocher à cette représentation unanimiste son optimisme ? Ne peut-on lui opposer que s'il y a consensus, celui-ci ne concerne pas l'ensemble de la population mondiale mais seulement la part de cette population qui, d'ores et déjà, jouit, ou espère jouir de la croissance de la consommation, soit la grande majorité de la population des pays industrialisés d'Occident, aussi sans doute, des pays « socialistes » de l'Est européen, mais la minorité de la population du Tiers-monde, qui est liée aux enclaves transnationales proprement dites, et à ces autres enclaves que forment les appareils d'Etat et leurs clients ? A cette objection peut-on se borner à répondre que les exclus aspirent eux aussi à s'inclure ? La relation des populations, des inclus et des exclus à l'économie transnationale n'est, en réalité, pas univoque. Tentons d'en approcher la complexité en considérant d'abord la question des besoins et de leurs relations à la marchandise transnationale.

Depuis le milieu de ce siècle, les besoins se sont radicalement modifiés dans les pays de la périphérie. Ils se sont, dans une très large mesure et plus rapidement dans certaines classes sociales qu'en d'autres, désarticulés par rapport à ce qui était tant les habitudes et normes locales de consommation, que la production nationale de biens matériels et culturels, et se sont réorganisés en fonction des marchandises que propose le marché international. Les apparences au moins de la consommation semblent révéler un véritable impérialisme culturel et symbolique de la marchandise transnationale au point qu'à prix et qualité identiques des produits réputés étrangers sont préférés aux produits « nationaux ». L'invasion de la technologie productive transnationale, d'origine occidentale, est redoublée par une extraversion culturelle qui dévalorise la production locale non seulement « traditionnelle » mais aussi « moderne », entravant l'effort industriel « national » jusque dans sa tentative de substitution aux importations. Est-on en présence d'une homogénéisation des besoins, i.e. en définitive, d'une homogénéisation culturelle mondiale comme l'affirme une hypothèse

fréquemment soutenue et controversée ? Une série de distinctions est sans doute ici nécessaire.

Il y a tout d'abord des objets répondant à une fonction donnée, utilisant telle technique, adoptant telle forme, offerts sur le marché, vantés par la publicité, donnés à voir dans l'usage qu'en font certaines couches sociales ; ces objets sont transnationaux parce qu'ils sont produits par un appareil industriel qui ignore les frontières nationales en raison de sa logique, la production de masse. Pourtant, des variations de forme, « inessentiellles », peuvent être introduites par l'appareil de production de masse pour répondre aux besoins de tel ou tel marché ; mais, à ce niveau des objets, l'homogénéisation est immédiatement apparente. Un deuxième niveau est constitué par l'objectivation sociale des besoins. Ici se rencontrent les habitudes, les goûts, l'évolution des habitudes et des goûts d'une société donnée, et les stratégies de marché des grandes firmes ; une opération essentielle du marketing, des opérations publicitaires de pénétration des marchés, est en effet de rendre symboliquement (i.e. par les services qu'elle est censée rendre, et les significations qu'elle est censée porter) adéquate une marchandise donnée à un besoin donné, c'est-à-dire d'attribuer à cette marchandise une valeur qui permette sa consommation dans une culture donnée. Il en est notamment ainsi des stratégies des grandes firmes alimentaires face à la difficile modification des habitudes alimentaires. Le produit transnational en tant qu'objet se naturalise pour répondre à un besoin dans une culture donnée. Son uniformité matérielle cache son hétérogénéité culturelle ; ce qui est consommé est différent malgré l'identité de la marchandise (C. Camilleri) ; pourtant cette hétérogénéité devient elle-même un produit de la stratégie marchande des grandes firmes.

Le processus de formation des besoins est un troisième niveau, lui aussi apparemment propre à chaque société. Les changements dans la consommation sont surdéterminés par les mécanismes de l'imitation et de la distinction (J. Baudrillard, *La société de consommation*, 1970) ; chaque couche sociale cherche à adopter les consommations de la couche qu'elle conçoit comme supérieure, tandis que celle-ci cherche à maintenir sa distinction en abandonnant les consommations banalisées et en adoptant d'autres besoins qui rétablissent la distinction. Mais ici encore, la stratégie marchande des grandes firmes intervient efficacement dans le double processus et accélère des tendances que les sociétés « traditionnelles » freinaient en assignant à chacun son rang dans la société, et les symboles de son rang ; il rend accessible à un large public les consommations jusque là réservées à la couche supérieure, en les standardisant, et propose aux « élites » de nouveaux signes de distinction par des consommations auxquelles seule elles peuvent, momentanément, accéder. Les consommations proposées ne sont pas arbitraires, elles doivent porter la marque de la modernité et, dans son champ, symboliser la hiérarchie sociale, la puissance et la richesse. Le double procès de l'imitation et de la distinction entraîne ainsi l'ensemble hiérarchisé des couches sociales dans un mouvement

d'adoption progressive, socialement discontinu des marchandises modernes.

Ce mouvement n'entraîne cependant pas, au travers d'une série de relais (imitation des « élites » occidentales par les « élites » périphériques, des « élites » périphériques par les couches sociales « inférieures »), une identification culturelle progressive, par étapes, de la société qui adopte les produits transnationaux à une culture transnationale dont la culture occidentale serait l'archétype. L'appropriation des objets-signes de distinction de la couche supérieure par la couche qui se les approprie se conjugue en effet avec leur réinterprétation dans la culture propre de cette couche sociale (M. Adam, « Signes et développement », *Tiers Monde*, 100, oct.-déc. 1984, en donne une illustration remarquable à propos de l'Afrique de l'Ouest). Nous atteignons ici un quatrième niveau, celui du système des besoins, auquel s'organisent les procès partiels d'objectivation sociale des besoins. L'autonomie des structures symboliques de chaque société, qui se manifeste à ce niveau, ne doit cependant pas faire illusion. Tout d'abord parce que, on l'a vu, les firmes interviennent activement dans la transformation culturelle, dans la relation entre objets-signes qu'elles proposent et valeurs culturelles, modifiant ainsi, en définitive, la culture. Mais surtout parce que les structures symboliques propres ou paraissant propres à chaque société, sont désormais subsumées par une trame culturelle universelle : la consommation. Celle-ci ne se résume pas dans la profusion des biens et la satisfaction des besoins ; elle est un mode actif de relation au monde suggéré par la publicité, dans lequel désirs, passions, projets, relations sociales renoncent à s'exprimer de façon vivante pour s'abstraire en signes et en objets, et, ainsi, faire l'objet de relations marchandes et se consumer. « Pratique idéaliste totale » la consommation est en conséquence irrépressible (J. Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968).

L'universalisation de la fétichisation de la marchandise, de l'idéologie consumériste, est le complément nécessaire de la transnationalisation de l'appareil productif de masse ; la « rationalité » de la production ne peut être mise en cause par les relations vivantes avec les objets, les autres, les groupements sociaux, la société, le monde. Ces relations doivent se consommer. Mais, cette universalisation qui traverse donc toutes les nations, est-elle transnationale, en ce sens actif qu'elle tendrait à abolir l'idée de nation, l'idéologie nationale, les frontières nationales, ou bien ne fait-elle que modifier leur signification ?

L'idée de nation, l'idéologie nationale sont inséparables de la notion de construction, d'effort pour la construction matérielle et morale de la nation, de sacrifice consenti au nom de l'intérêt national, donc de limitation de la consommation. L'idéologie consumatoire, le débrièvement du désir de consommer sont réciproquement liés à la dépréciation de la nation comme organisation dont le développement suppose que soit freinée la consommation de ses membres. L'idéologie consu-

matoire, de consommation, est idéologie de destruction, donc contraire à l'idéologie nationale, idéologie de construction.

L'idéologie consumatoire appartient au procès global de désarticulation-réarticulation des formations sociales. Elle est indifférente à l'origine des produits consommés ; mieux, dans les pays sous-développés, l'aspiration à consommer est orientée vers les produits occidentaux parce que ce ne sont pas des biens d'usage qui sont d'abord recherchés, mais des objets qui signifient la modernité, le prestige, la richesse. L'articulation caractéristique de la nation au temps du capitalisme industriel, entre consommation et production se désagrège comme idéologie et comme pratique. L'effet est particulièrement sensible jusqu'en des pays, comme l'Algérie, où l'Etat a cherché à mobiliser la nation autour d'un grand projet d'industrialisation. L'indifférence consumériste est désidentificatrice par rapport à la nation. L'identité du consommateur est contradictoire avec l'identité du citoyen de l'Etat-nation. Elle l'est aussi parce que la consommation est débridement du besoin. C'était une fonction de l'idéologie nationale, reprenant ou s'articulant sur la fonction de la religion, des traditions et de la sagesse populaire, de la morale bourgeoise, de réfréner les besoins et, en même temps, de fixer à chacun sa place dans la société. Le cosmopolitisme consumatoire, comme désir de posséder tous les objets-signes que l'industrie de masse peut offrir, sans égard pour les possibilités qu'ouvre concrètement la société nationale, n'est plus l'apanage d'une petite minorité, mais une idéologie de masse et une idéologie d'Etat. Tout comme la consommation se détache, pour les individus, de l'utilité des objets, le développement n'est plus conçu comme un processus social concret engagé par l'Etat avec le concours de la nation, il se matérialise dans des objets-signes de la modernité, consommés comme symboles du développement (équipements et programmes de toute nature utilisant les derniers perfectionnements techniques, totalement détachés des savoirs et savoir-faire nationaux et donc sans effet sur ces savoirs et savoir-faire, sinon sans utilité). Cette transformation du projet de développement en consommation de symboles détache l'Etat ou accentue ou signifie son détachement d'une nation qui ressent un besoin de développement réel ; cette désidentification est particulièrement active dans les sociétés productrices de pétrole. L'Etat, disposant de revenus qui ne sont pas le produit de l'activité collective, conçoit qu'il peut se moderniser et renforcer sa puissance en dehors de la nation, s'identifier aux Etats industriels en achetant biens et services industriels, militaires, techno-bureaucratiques, etc.

L'idéologie consumériste est enfin destructrice de la représentation d'une culture commune partagée par l'ensemble des membres d'une nation. Parce que, justement, ne peuvent l'adopter que les couches sociales qui peuvent ou espèrent entrer dans l'univers de la consommation, i.e. les « élites » qui disposent des moyens suffisants grâce à une répartition très inégalitaire de la richesse nationale. La distinction par la consommation se prolonge d'ailleurs, bien souvent, par l'affir-

mation de l'identification aux sociétés industrialisées. Bien entendu, les signes empruntés par lesquels cette affirmation se connote s'inscrivent, comme on l'a rappelé plus haut, dans une structure qui en change la signification ; il n'en reste pas moins que l'identité affirmée n'est plus l'identité nationale et que le sentiment de solidarité avec les autres couches sociales de la nation s'émousse.

Au total, la fétichisation de la marchandise et l'idéologie consumériste semblent engendrer des effets de désarticulation intense sur la nation, sa représentation, l'idéologie nationale, sans doute, beaucoup plus profonds, parce que plus immédiats que ceux de l'hégémonie mondiale des œuvres de culture de masse occidentales qui, d'ailleurs, sont un de leurs véhicules.

Tous les individus n'ont pas accès à la consommation en tant que pratique, ne peuvent satisfaire l'appétit de consommation que l'idéologie consumériste propage. Dans toutes les formations sociales, une part de la population est non seulement exclue de la consommation mais vit dans le besoin, se situe en deçà du « seuil de pauvreté ». Cette part est plus ou moins grande ; elle l'est davantage dans les pays sous-développés que dans les autres, voire y est considérable. La pauvreté est le complément du développement de la consommation, et les masses exclues n'en appartiennent pas moins au monde moderne. L'urbain est la forme de leur modernité, l'espace-temps de leur quotidienneté telle qu'elle est engendrée par les mécanismes de désarticulation-rearticulation, spécifiques de la transnationalisation de l'ordre économique ; la vie quotidienne (travail, consommation, déplacements, rapports sociaux, mobilité sociale, représentations, etc.) ne s'y articule pas sur un appareil productif local, pourvoyeur d'emploi, dynamique, créateur, innovateur, mais sur un appareil productif extérieur à la nation et sur un mythe de la consommation de biens que l'on ne produit pas, et désire consommer sans pouvoir les atteindre. Dans l'urbain justement, se fondent villes et campagnes, disparaissent les communautés concrètes et leurs mécanismes d'auto-contrôle, de pression du groupe sur les individus ; c'est-à-dire de mesure ; il est en conséquence l'espace de sociétés anomiques dominées par la compétition pour la puissance, l'argent, le désir de consommer, où se développe ainsi chez les individus à la fois la tendance à rejeter toutes les règles et, en même temps, la déréliction, chez ceux, les plus nombreux, que l'ubris écrase ; il est encore l'espace d'une population qui, n'occupant qu'une place mineure dans le produire des biens dont elle fait usage, du mythe du développement qui l'habite de son présent et de son devenir, dévalorise l'image qu'elle se fait d'elle-même, et sa culture. L'urbain est enfin l'espace de protestation contre cette situation contradictoire de la société périphérique déchirée entre ses rêves et sa réalité, entre son aspiration à la modernité et l'impossibilité d'y entrer, entre le

débridement et l'impossibilité de le satisfaire, entre l'absence du produire et l'absence de la consommation.

Produit comme l'idéologie consummériste par le transnational, l'urbain n'est pas davantage, en lui-même, transnational ; il est une forme universelle fragmentée entre des sociétés et des cultures différentes. Pourtant dans l'urbain tend à se défaire l'idée de nation et la nation elle-même : le mouvement social urbain des pays de la périphérie tend à se poser en dehors du cadre de la nation.

Avant d'examiner ce point, il convient d'insister sur le fait que, dès le départ, le rapport de l'urbain à l'Etat périphérique n'a rien à voir avec le binome Etat-nation, par lequel s'est définie la notion de nation dans les sociétés industrialisées ; parce que la formation de l'Etat n'y a pas pour logique la relation antinomique avec le transnational, *i.e.* avec le développement du capitalisme mais, au contraire, est le résultat de ce développement. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, que n'existent pas des identités historiques, des sentiments de solidarité entre individus, entre groupements, qui articulent les nouvelles entités politiques, mais que ces identités, ces sentiments et l'Etat se structurent différemment dans une conjoncture historique nouvelle.

Partons d'une analyse de type « internaliste », qui cherche à rendre compte de l'Etat à partir des rapports sociaux internes de la société (K. Vergopoulos, « L'Etat dans le capitalisme périphérique », *Tiers-Monde*, 93, janvier-mars 1983). L'auteur insiste sur la différence radicale entre l'Etat du Tiers-Monde et l'Etat des pays industriels. Dans ces pays, suivant l'analyse de Marx, l'Etat est l'opérateur de la société civile, d'une société d'individus libérés ; la cohérence de l'Etat s'y est constituée « par et dans l'incohérence de la société civile ». A la périphérie au contraire, l'Etat s'est formé sur le modèle organisationnel des Etats dominants, mais en dehors du développement d'une bourgeoisie, il articule et façonne les « éléments sociaux », il modèle la société. En particulier, la « bourgeoisie », même liée à une activité productrice, n'est pas une classe sociale de production mais « une caste de rentiers des revenus de l'Etat » ; c'est pourquoi d'ailleurs il n'y a pas de dépassement du sous-développement. La longue et instructive comparaison à laquelle se livre l'auteur ne parvient pourtant pas à montrer la nécessité structurelle de l'Etat de la périphérie. Incidemment, pourtant, l'auteur note : « Il existe un besoin d'Etat en tant qu'*instance d'unification et de cohésion* d'ensemble » (p. 48), sans que l'origine et la nature de ce besoin soient explicitées.

Dans une approche externaliste, comme celle du système-monde, l'Etat est une institution qui procède du développement de l'économie-monde capitaliste. Il est l'instrument le plus commode pour dominer le marché ou le défendre contre la domination d'autres groupes ; il se définit inter-activement par les autres Etats dans une économie-

monde où les bourgeoisies développent des stratégies pour tirer le plus grand profit possible des opérations du marché (I. Wallerstein, « Les Etats dans le vortex institutionnel de l'économie-monde capitaliste », in A. Kazancigil, *L'Etat au pluriel*, Economica-Unesco, Paris, 1985). Cette théorie de la formation de l'Etat-nation est, sans doute, l'une de celles qui répond le mieux à l'interrogation contemporaine sur la mondialisation de l'Etat. Pourtant, on peut se demander si elle ne rend pas compte, avant tout, de la formation du réseau des Etats industriels. La même logique préside-t-elle à la création des Etats du Tiers-Monde particulièrement à l'époque de la décolonisation dans des sociétés sans bourgeoisie, dont la dynamique ne peut être fondée sur un capitalisme qui n'existe pas ?

Dès les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, une notion s'est imposée pour désigner les nouveaux pays indépendants et plus généralement, les pays non industriels : celle de pays sous-développés ; les termes utilisés se sont modifiés, mais la notion n'a jamais été rejetée et demeure jusqu'à aujourd'hui d'usage universel dans les pays sous-développés comme dans les développés. Sa portée doit être explicitée parce que, tout comme dans le cas de la notion d'Etat-nation, il s'agit d'une narration qui crée ou tend à créer une réalité (ce qui suit s'inspire très librement d'un article de P. Achart, « "Sociologie du développement" ou sociologie du "développement" », *Tiers-Monde*, 90, avril-juin 1982).

Le sous-développement est une notion relative qui s'oppose au développement, suppose une possibilité de comparaison, donc un espace commun de référence ; elle indique une hiérarchie, une échelle, donc une voie à suivre, une orientation définie par le développement. En outre, sont comparées, non pas des populations, des sociétés, etc., mais des entités politiques ; des populations ou sociétés dirigées par des Etats. L'Etat (sous-développé) est comparé à d'autres Etats (développés) et statutairement investi de la fonction de les imiter et rattraper. Le sujet du développement n'est pas la société qui ne peut avoir qu'un rôle passif, voire retardateur, de frein ; l'Etat est le moteur du développement ; contre la société donc, qu'il doit conduire au développement. Si bien que le développement est, d'abord, développement du contrôle de l'Etat sur la société.

L'idéologie du développement, la narration des ex-colonies, semi-colonies, etc., en termes de sous-développement, le rôle attribué à l'Etat dans le rattrapage des pays développés, sont des produits idéels des luttes d'indépendance, de la volonté d'identification des ex-colonisés aux ex-colonisateurs, et, donc, les fondements idéels des nouveaux Etats qui se définissent comme Etats-modernisateurs-dans-une-nation-arriérée. Ces représentations sont essentiellement portées, dans les pays de la périphérie, par les couches moyennes urbaines qui occupent une place hégémonique dans les luttes d'indépendance, dont le rôle hégémonique se poursuit lors de la création du nouvel Etat. Elle ne sont cependant pas une création autonome de ces couches moyennes mais une évidence

partout, dans les pays industrialisés aussi bien que dans les autres. Les uns et les autres se rencontrent sur la valeur centrale attribuée au développement et sur une même pensée stratégique : la société n'étant pas dynamique, c'est à l'Etat de la mettre en mouvement. L'idéologie du rôle modernisateur de l'Etat colonisateur est reportée sur l'Etat du pays ex-colonisé. Les débats, oppositions et conflits entre pays industrialisés et pays non-industrialisés se trament sur ces représentations communes et ne font qu'en renforcer l'évidence. Telle est l'origine du « besoin » d'Etat à la périphérie. On aura raison de dire que cet Etat, dans son mode de formation, résulte du développement de l'économie-monde capitaliste ; pourtant le procès de formation est différent de celui qui a engendré les Etats centraux, puisque son fondement n'est pas la position d'une bourgeoisie sur le marché, mais la question du développement, de la dynamisation d'une société considérée comme froide.

Mais, tout comme le marché capitaliste est une réalité trans-nationale qui préexiste logiquement et concrètement à la formation des Etats-nations du centre, l'idéologie du sous-développement/développement, qui s'articule sur la dynamique du capitalisme, n'est pas un fait de relation internationale. Elle est au-dessus ou antérieure aux Etats, elle n'est pas leur création, elle s'impose à eux, préside à leur formation, en est le fondement impensé, l'évidence nécessaire et va devenir leur discours réel.

Inutile de s'étendre ici sur l'échec des politiques de développement des Etats de la périphérie. Ils n'ont habituellement pas réussi à construire un appareil productif performant. Par contre, dès le départ, dégagés du contrôle de la société du fait même qu'ils étaient Etats-modernisateurs-dans-une-nation-arriérée, ils ont tendu, de façon privilégiée, à affecter les surplus prélevés sur la société ou les revenus obtenus grâce à une décapitalisation de leurs ressources naturelles (pétrole...) à la consommation des classes moyennes de l'appareil d'Etat ou liées à cet appareil, soit de « la société administrative » dont les besoins se modelaient dans l'imitation des sociétés industrielles que le développement se proposait justement d'imiter. L'Etat-modernisateur est ainsi devenu (paradoxe, effet pervers ? Certainement pas) l'un des agents de diffusion de l'idéologie consumériste, sans pour autant, bien au contraire, se défaire de l'idéologie du développement qui était à son origine, au fondement de sa légitimité, et demeure son alibi. Contrairement il en est aussi l'agent de diffusion sans être en mesure de répondre aux attentes qu'il engendre.

La critique du tiers-mondisme occulte totalement cette transformation des sociétés périphériques, dont la généralité trouve sa raison d'être dans un processus que ne contrôle pas l'Etat périphérique, qui est au contraire une nécessité du capitalisme : l'accroissement des besoins et de la demande effective. De cette critique on ne retiendra qu'un argument parce qu'il est central et lié à la question débattue ici.

Selon cet argument, les Etats des pays de la périphérie sont responsables de l'échec du développement ; en effet, ils sont indépendants politiquement et, donc, ont la possibilité de choisir et appliquer une politique économique de développement dont les moyens matériels sont, par ailleurs, à leur disposition : les rentes agricoles et/ou minières. Or, plutôt que d'être investis, les surplus sont consommés parce que les facilités offertes par le marché mondial permettent de résoudre plus facilement les contradictions intérieures ; ainsi les biens manufacturés importés épargnent les difficultés et les tensions de la production industrielle, et les produits alimentaires achetés à bas prix aux Etats-Unis ou ailleurs maintiennent la paix sociale dans les villes sans que l'on ait à se soucier d'une difficile réorganisation de la production agricole. L'articulation sur le marché mondial tend à s'accélérer non pas en raison des contraintes extérieures, mais des politiques de l'Etat dont le rôle est essentiel dans le déclenchement d'une dynamique capitaliste, et des classes dominantes.

Le mérite de la critique du tiers-mondisme est de s'attaquer à la mauvaise conscience de « l'homme blanc » et aux représentations que produisaient cette mauvaise conscience et la bonne volonté aveugle qui en découlait : l'impérialisme, voire le colonialisme d'hier comme *Deus ex machina* de tous les problèmes actuels du Tiers-Monde. Mais la bonne conscience par laquelle la mauvaise est remplacée retourne elle-même à des représentations tout aussi naïves (celles de l'idéologie de l'Etat-nation autonome et souverain), ignore tout aussi superbement le monde contemporain et n'est pas davantage capable de déboucher sur une stratégie concrète de développement du Tiers-Monde. Une telle stratégie est d'ailleurs hors de son propos puisqu'elle conseille, en somme, à chacun des pays du Tiers-Monde de se débrouiller lui-même, le développement ne dépendant que de ses propres choix ; c'est justement en affirmant l'autonomie et la souveraineté de l'Etat périphérique que l'anti-tiers-mondisme dévoile sa collusion avec le transnational.

L'autonomie souveraine de l'Etat périphérique est encore plus mythique que celle des Etats du Centre en raison justement du mode de développement de la sphère transnationale dans laquelle il s'insère et qui le détermine. Dès sa fondation, par le mythe même de sa fondation (sous-développement/développement), il s'insère dans l'espace transnational du capitalisme, i.e. du développement (et) de la consommation, dans le sens que le capitalisme donne à ces termes, est pris dans un courant de transformation des représentations, des pratiques, de la vie quotidienne donc, fonctionnel au développement du capitalisme (mettre par exemple en cause à propos du consummérisme des sociétés périphériques, freinant l'investissement, les solidarités traditionnelles est de mauvaise foi ; parce que ces solidarités trouvent aujourd'hui leur expression dans une idéologie et une pratique de la consommation qu'elles n'ont pas créées). L'Etat qui, bien souvent, n'a ici d'autre réalité que la réalité collective de ses agents, est impuissant face à un tel processus qui (fonctionnellement) atteint d'abord ces agents

(la société administrative) et, de là, tend à se répandre dans toute la société, elle aussi, par ailleurs, soumise à la même hégémonie de l'idéologie consumatoire.

L'Etat, prisonnier de processus qu'il ne contrôle pas du côté des besoins, l'est aussi et complémentaiement du côté de la production ; quelle que soit la stratégie d'industrialisation choisie, il se trouve tendancielllement engagé dans un processus de dépendance technologique et financière qui réarticule l'économie « nationale » sur le marché mondial, sur ses mécanismes propres et sur les stratégies des FTN. Les « nouveaux pays industrialisés » (NPI) n'échappent pas à la règle ; moins que les autres. C'est donc une erreur de logique de rapporter leur « succès » (dont il faudrait très sérieusement reconnaître la nature et la réalité) à leur seule bourgeoisie (si tant est qu'elle existe) ou à leur seul Etat ; il serait de meilleure méthode d'examiner la conjonction de choix locaux et de facteurs comme l'importance du marché intérieur, la situation géo-économique, les stratégies des FTN, et celles d'Etats centraux (voir par exemple la politique américaine en Corée du Sud après la guerre de Corée). L'idéologie de l'Etat-nation autonome et souverain est à l'œuvre dans l'anti-tiers-mondisme, alors que dès le départ, l'Etat de la périphérie est la création et la forme de cette évidence transnationale : développement/sous-développement, propagée par le capitalisme, qu'il n'est en rien l'institution indispensable d'une bourgeoisie « nationale » dans le jeu capitaliste transnational, et n'a jamais disposé d'une liberté d'action qui approche celle dont l'Etat-nation central s'était doté pour la défense et l'expansion de « sa » bourgeoisie.

Mais, après tout, l'anti-tiers-mondisme n'est probablement qu'un avatar du vieil ethnocentrisme. Devant l'échec du développement mimétique qu'elle conçoit comme la seule forme possible d'accès à la modernité, la conscience occidentale se désolidarise des peuples de la périphérie, les essentialise, en fait des entités autonomes, nie les liens réels qui ont unifié contradictoirement le monde.

Le développement du capitalisme a profondément transformé le monde au cours des dernières décennies. Il rend caduques la représentation de l'Etat-nation comme forme universelle, souveraine en ses frontières, dirigeant une formation possédant ses articulations spécifiques et pouvant, en conséquence, être considérée comme une entité autonome, économiquement, socialement, idéologiquement. Sont caduques aussi des représentations corollaires, comme celle qui opposait de façon duale des pays du centre et des pays de la périphérie, des pays développés et des pays en voie de développement. Une seule logique est désormais à l'œuvre de façon dominante à l'échelle du monde, la logique du transnational ; mais elle ne tend pas à homogénéiser le monde, au contraire, à le différencier d'une nouvelle façon.

Tout d'abord, le transnational ne place pas tous les pays sur un pied d'égalité ; il les spécialise, les hiérarchise, organise leurs rapports

en fonction de critères tels que la sécurité de l'investissement et, d'une façon générale, des organes des entreprises, critère politique donc ; les disponibilités financières mobilisables ; la qualité de la main-d'œuvre, donc du système de formation et de l'environnement culturel, scientifique et technologique ; la situation géographique dans les courants d'échange ; l'importance du marché propre et des marchés auxquels il est possible d'accéder en raison de la position physique, culturelle, juridique, politique d'un pays par rapport à d'autres pays. Il ne s'agit pas d'une stratégie pensée, planifiée à long terme par une institution supranationale, représentative du transnational économique, mais davantage de la somme des stratégies des firmes qui parfois, bien entendu, se consultent, dont les décisions interagissent et entrent en interaction avec les politiques des Etats. Celles-ci ne sont pas sans efficace, mais elles sont appréciées par les grandes firmes en fonction des avantages comparatifs de toute nature, qui sont offerts.

C'est ainsi, en particulier, que sont apparus les NPI tels que le Brésil, le Mexique, la Corée du Sud, l'Iran ou le Portugal, où le fordisme qui ne trouvait plus au centre de réserves de productivité, a rencontré des conditions favorables (coûts salariaux réduits et productivité croissante, augmentation des revenus, ouvrant de nouveaux marchés) ; la croissance des NPI étant assurée par les pétro-dollars via les grandes banques « internationales » qui ont monétarisé les créances que les pays de l'OPEP détenaient sur la productivité des pays industrialisés (à ce sujet voir les articles de Arghiri Emmanuel, « La dette du Tiers-Monde », *Tiers-Monde*, 99, juill.-sept. 1984, et de A. Liepietz, *Espace et Société*, 44, janv.-juin 1984). Les NPI sont fort peu nombreux et, à juger de l'effondrement de l'économie de l'Iran impérial, on peut douter de la solidité des industries mises en place. Quoiqu'il en soit, l'image centre-périphérie qui rendait compte, à l'époque des indépendances, de l'opposition entre pays industriels et pays très majoritairement ruraux et agricoles est périmée ; ce qui appartenait au centre s'est, dans une certaine mesure et inégalement, diffusé ; une nouvelle division sociale du travail est apparue au niveau mondial. Pourtant, l'ancienne opposition s'est maintenue en se déplaçant. Ainsi, la production proprement dite ne constitue plus un niveau stratégique des sociétés « modernes » : elle apparaît de plus en plus comme un niveau corollaire, un simple effet de la science. Produire des biens matériels ne signifie plus produire l'autonomie d'une société. Or, la science, « l'industrie de la science », est concentrée en un petit nombre de points d'un petit nombre de pays. Les NPI même lorsqu'ils sont producteurs et exportateurs de technologies nouvelles le sont, sauf exception, dans des branches de production anciennes sans portée stratégique pour l'avenir (technologies dites intermédiaires comme la technologie de la production d'acier en Inde).

De même si l'on peut dire que la crise présente des pays du Tiers-Monde est due à une réaction monétariste, cette réaction n'est pas une conduite diffuse mais révèle la puissance des grands organismes

financiers transnationaux, principalement américains, qui dominent et contrôlent le capital industriel et commercial. Dans un tout autre domaine, la propagation des représentations relatives aux besoins, aux goûts, à l'esthétique, etc., n'est pas, non plus, fondée dans la réciprocité entre individus, groupes, nations, etc., mais part d'un nombre limité de foyers, de firmes dont les centres de décision sont situés pour la plupart dans les principales villes des pays industrialisés. D'une façon générale, la techno-structure transnationale qui dirige une grande partie des activités de toutes natures de ce monde est fortement hiérarchisée et, spatialement, fortement centralisée dans les villes capitales des Etats-Unis, du Japon et de l'Europe occidentale.

Si l'ancienne division centre-périphérie a ainsi perduré en se transformant, en même temps, elle est radicalement battue en brèche d'une autre façon par le développement du transnational. La division principale du monde ne passe probablement plus aujourd'hui entre des pays, mais à l'intérieur de chacun d'eux ; ils ont éclaté tant au plan de la production que de la consommation. Le Tiers-Monde s'est divisé en îlots *off shore* plus ou moins étendus, « implants exogènes » parfaitement articulés au marché mondial, et « quart-monde », réserves de pauvreté, de misère, de faim, « modernisés » de façon négative par la même relation au marché mondial (Jean Chesneaux, in « Le développement en question », *Tiers-Monde*, oct.-déc. 1984). Les pays industrialisés connaissent ou tendent à connaître une même division. Par ailleurs, on a suffisamment insisté sur ce point plus haut pour ne pas y revenir ici, s'opposent dans les pays en voie de développement une minorité entrée dans l'ère/aire de la consommation, nouvelle relation au monde où bonheur, fête, plaisir, etc. s'abstraient dans la marchandise, et une majorité qui demeure dans l'état de pénurie. Les deux divisions, celle de la production et celle de la consommation, se recoupent sans se superposer. La bipartition du monde, qui en résulte d'ores et déjà dont tout laisse penser qu'elle tendra à se renforcer, est la nouvelle figure de l'opposition centre-périphérie, dans la mesure où cette image a encore un sens, un sens désormais entièrement métaphorique. L'ancienne bipartition bien qu'elle se maintienne sous une autre forme, perd sa pertinence, parce qu'elle demeure attachée à la représentation d'un espace mondial réparti entre des entités politiques dont la nouvelle bipartition tend justement à montrer qu'elles perdent leur consistance. L'Etat n'est plus maître de l'articulation économique sociale de son territoire. L'espace politique s'est déconnecté de l'espace économique social ; celui-ci prend la forme d'un réseau mondial de flux de marchandises, d'informations, d'hommes, reliant des pôles (centres de décisions, places financières, zones industrielles, etc.), se superposant au reste du monde laissé pour compte. Il peut se décrire sans aucune référence aux divisions politiques (voir C.A. Doxiadis, *Ekistics*, Londres, Hutchinson, 1968, et P. Vieille, « L'espace global du capitalisme d'organisation », *Espace et Société*, 12, janvier-mars 1974). Cette transformation pose la question de la signification de l'Etat aujourd'hui. La connaissance des

rapports entre l'Etat et le transnational économique parvient mal à se dégager de déductions logiques (ils sont concurrents et, donc, entrent en conflit) et de considérations normatives (ce que l'Etat doit faire pour demeurer maître du jeu).

L'Etat périphérique a peu de prise sur le transnational, non seulement parce qu'il s'articule directement avec les représentations des individus et leurs pratiques quotidiennes, mais aussi parce que lui échappent les mécanismes de l'économie-monde, son espace et donc les FTN. Celles-ci sont en mesure de développer des stratégies privant de toute efficacité les pressions d'un Etat donné (« Vous nationalisez, nous transnationalisons », etc.). Le peu que l'on sait des rapports entre FTN et Etats tend à montrer qu'existent habituellement des formes de coopération négociées au plus haut niveau des uns et des autres. Mais la coopération est, pour l'Etat, une nécessité, moins pour la FTN qui dispose d'alternatives ; le rapport est inégal, mais l'asymétrie fréquemment occultée par les liens personnels qui se nouent et la proximité sociale entre états-majors des grandes firmes et cadres supérieurs de l'Etat tout autant de la périphérie que du centre : les uns et les autres ont été formés par les mêmes grandes écoles ou universités, partagent la même « rationalité », ont les mêmes évidences, etc., tendent à former un establishment mondial. Le « système transnational » pourrait être ainsi défini par les liens entre firmes multinationales et administrations nationales, par une « trame invisible d'accords, d'intégrations et d'exclusions » (A. Meister, *op. cit.*). La relation antinomique, de coopération-opposition, entre capitalisme à vocation mondiale et politique lié à des frontières nationales subsiste-t-elle ou est-elle dépassée par les relations entre FTN et Etat ?

Dans le cas des Etats-Unis se lit assez nettement un processus de filiation-dépassement de l'ancienne relation entre bourgeoisie et Etat national. Le capitalisme américain s'est transnationalisé en même temps que s'accroissait la domination politique américaine sur le monde ; et l'on voit bien la complémentarité actuelle entre les firmes et l'Etat impérial. De même que les bourgeoisies ressentaient la nécessité d'un Etat protecteur, des firmes dont les activités sont dispersées dans un univers fortement différencié et constamment menacé par les tensions qu'engendrent ces différences, ne peuvent pas se passer à la fois d'un sanctuaire qui garantisse la sécurité de leurs centres de décision, de recherche et d'innovation, attire les capitaux du monde entier à la recherche de sécurité, et d'une force (diplomatique, militaire...) qui protège leurs intérêts à l'extérieur et la division sociale du travail qu'elles organisent à l'échelle de la planète. L'Etat impérial appartient à la stratégie des FTN ; de son côté, l'Etat américain trouve intérêt dans l'expansion de ses firmes qui font des Etats-Unis le centre scientifique et technique et le centre de décisions économiques le plus important du monde, permettent de maintenir un niveau de vie élevé, déterminent un exode des cerveaux mondial vers les Etats-Unis, donnent la possibilité de faire payer par d'autres le prix de leur puis-

sance militaire, etc. L'Etat américain appuie ses FTN ; elles sont à la fois un objectif et un instrument de sa politique dans le monde. Il n'est pas seulement l'Etat de ses FTN, il a sa propre dynamique impériale ; dans la relation de réciprocité qu'il noue avec ses firmes, il est conduit à s'affirmer puissance impériale, c'est-à-dire gérant du politique à l'échelle du monde. Deux procès se sont déroulés parallèlement, réciproquement liés. L'Etat américain d'aujourd'hui est davantage que l'Etat-national américain, comme les FTN d'origine américaine sont moins que jamais « nationales » américaines mais conservent aux Etats-Unis ce qu'elles ont de plus vital (centres de décision, d'accumulation de l'information, de recherche, etc.). Dans le jeu mondial des FTN, l'Etat américain est une pièce politique centrale, parce qu'il garantit, en contrepartie des avantages qu'elles procurent aux Etats-Unis, le sanctuaire et la protection qui leur sont nécessaires. Certes, les avantages que tirent les Etats-Unis apparaissent si considérables que l'on peut se demander si le transnational n'est pas un euphémisme pour désigner l'empire ou l'impérialisme américain (N. Eftekhari). En réalité existe bien un marché financier transnational échangeant des masses considérables de monnaie, qui échappe au contrôle de tout Etat-nation ; mais la monnaie utilisée quasi-exclusivement sur ces marchés est le dollar, ce qui les rend très sensibles aux décisions américaines et permet aux Etats-Unis de tirer profit de la dollarisation du monde, d'en faire payer le prix au reste du monde. Cette généralisation de l'usage du dollar américain n'est pas le produit d'une décision américaine ; elle est fondée sur la confiance que les individus, les firmes, les autorités nationales accordent à la monnaie des Etats-Unis, c'est-à-dire, en définitive, à la puissance politique, militaire, technologique des Etats-Unis. Or cette puissance est justement (en partie) financée grâce à la dollarisation des marchés financiers mondiaux ; elle appartient ainsi, elle-même, au transnational. Les F.T.N. d'origine non américaine n'infirment pas l'hypothèse formulée à propos des relations entre FTN et Etat impérial (américain), mais leurs relations sont plus complexes et non immédiates.

La relation des FTN et de l'Etat périphérique est bien différente. L'Etat périphérique n'est pas moins nécessaire aux FTN que l'Etat dominant. Mais tandis que ce dernier a pour fonction la reproduction de l'organisation mondiale en tant qu'ensemble, au premier est dévolue la fonction de reproduction de chacune des parties de l'ensemble sous le contrôle politique de l'Etat dominant. Cette fonction de l'Etat périphérique est d'autant plus nécessaire que la division sociale (internationale) du travail a des conséquences politiques opposées au centre et à la périphérie. La spécialisation des aires centrales dans les activités de décision, de gestion, de science, de technologie, d'innovation, de finance, etc., y déterminent une large prépondérance des classes moyennes dont les préoccupations sociétales se situent moins dans la sphère de la production que de la consommation. Ces transformations déplacent le champ de la reproduction sociale de la dominance de la répression

vers celle de la régulation, et, surtout, de l'aménagement du non-travail. La périphérie, au contraire, dans le meilleur des cas, est spécialisée dans la production *stricto-sensu*, plus souvent, plus largement, est exclue à la fois de la production et de la consommation (soit l'envers de la société « post-industrielle », « post-moderne », etc.). Sous ce double effet, les tensions sociétales s'exacerbent dans la contestation de l'exploitation et, surtout, de la domination, c'est-à-dire, de l'ordre social et politique. La répression est le mécanisme nécessairement privilégié de la reproduction sociale. Plus l'Etat de la périphérie perd le contrôle de l'économie « nationale », s'ouvre sur le marché mondial, détruit l'ancienne société dans ses rapports économiques-sociaux qui ne sont remplacés que très partiellement par des segments de l'appareil économique transnational, plus s'accroît sa fonction politique et plus la violence *tend* à s'installer dans son mode d'intervention au sein de la société. Il devient l'institution qui gère le politique de la formation périphérique dans le cadre du transnational. Cet Etat, dont les anciennes fonctions se sont dissociées, ne peut être dit Etat-national selon la définition reçue de l'expression, même si sa transformation induit une recrudescence du nationalisme d'Etat.

La modification radicale de la fonction des Etats (centraux et périphériques), n'ouvre pourtant pas sur la perspective d'un Etat ou d'un gouvernement mondial. Si l'Etat périphérique est un fragment du politique transnational dans une société particulière, il est, dans cette fonction, indépassable : il représente le complément local de l'Etat impérial. Le dépassement est inutile, voire serait contraire à la reproduction du transnational. Pour plusieurs raisons. La diversité des Etats légitime les différences que l'économie transnational et le politique impérial reproduisent et engendrent, elle en occulte l'origine. Elle donne prise au jeu du central : il utilise des différences et oppositions soit pour imposer sa présence et ses arbitrages (par exemple au Proche-Orient), soit pour éviter des solidarités qui lui seraient contraires (opposition des intérêts économiques des NPI d'Amérique latine, le Brésil et le Mexique notamment, alors qu'ils souffrent de la même dépendance). La décentralisation politique permet à l'Etat local de rejeter sur les instances centrales des décisions pénibles (« elles sont imposées par le FMI »). Le discours sur la spécificité, l'identité est désormais un instrument de reproduction de l'Etat particulier, indépendamment de ses relations concrètes avec le transnational et l'Etat impérial ; son intensité apparaît directement corrélée avec la dépendance réelle (Mexique, Iran). Le discours et l'idéologie identitaires légitimes, i.e. maniés par l'Etat périphérique, apparaissent alors comme des compléments symboliques de la dépendance, dénués de portée concrète au plan du développement, mais non d'efficace politique. Ils signalent à nouveau le rôle de relais joué par l'Etat « périphérique », qui est périphérique au sens original du terme mais non dans son nouveau sens puisqu'il est devenu ou devient institution du politique mondial.

Comparativement à l'époque de l'Etat-nation, la situation actuelle peut se caractériser par la disymétrie entre d'un côté une économie-monde qui n'est plus seulement la dynamique capitaliste, sa réalité en devenir, non advenue, mais une réalité largement actualisée, largement dominante, et, de l'autre, un politique qui, dans sa totalité (Etats du centre et de la périphérie) en demeure l'instrument, garantit le prélèvement des surplus à l'échelle mondiale, mais n'enferme plus ce capitalisme dans des contraintes analogues à celles de l'Etat-nation, et ne peut le contraindre à développer des peuples qui aspirent au développement.

Cette situation est-elle durable, la nouvelle bipartition du monde est-elle une tendance inéluctable qui divise les continents en îlots de rationalité et de prospérité et hinterlands de chaos, l'Etat étant réduit à une institution de reproduction de leurs rapports au profit de l'économie-monde, ou même condamné à disparaître ? La réponse sera apportée par le mouvement social de la périphérie qu'il nous faut maintenant interroger.

Le mouvement social qui aujourd'hui agite la périphérie du monde, ses masses urbaines, peut-il être dit national ou nationalitaire, ou surdéterminé par le national, tend-il à orienter les sociétés vers un retour ou une affirmation nouvelle du national, dans le sens donné à ce terme par la notion d'Etat-nation, ou dans un sens voisin ? Ou bien, au contraire, prend-il sens par rapport au transnational, laisse-t-il présager la fin du national ? Ou articule-t-il dans ses origines et son orientation le national et le transnational ? La préoccupation d'identité paraît se situer au centre du mouvement social de la périphérie ; il convient donc d'en interroger la formation et la nature.

Il peut paraître tout d'abord que la préoccupation identitaire, aujourd'hui observée, s'inscrit dans une régularité historique, rappelle ce mouvement de balancier fréquemment évoqué à propos de l'Egypte qui en a été le foyer intellectuel et politique dans le monde arabe, faisant se succéder des périodes d'ouverture et d'imitation de l'Occident et des périodes d'affirmation de soi, de volonté d'autonomie. Sans rejeter l'idée de succession de phases contrastées, qui a peut-être pris plus d'ampleur dans le monde arabe en raison des rapports d'attraction-répulsion, qu'il entretient historiquement avec l'Occident, on doit souligner la nouveauté de la période actuelle. A la fois, jamais l'Egypte (mais aussi le monde arabe, la périphérie) n'a été intégrée comme elle l'est aujourd'hui à l'économie mondiale, au point que l'imitation est devenue un fait collectif, ce qu'elle n'était pas, et, jamais non plus, la volonté de retour à soi n'a eu autant le sens d'une *reconstruction* identitaire. En outre, le mouvement identitaire contemporain ne part pas, comme c'était le cas dans le passé, des intellectuels et de la bourgeoisie nationale, mais des classes populaires et des classes moyennes les plus désarticulées.

L'hypothèse de l'articulation par la relation inter-culturelle, d'un procès de différenciation à un procès d'homogénéisation (M. Oriol, « L'exigence d'inter-disciplinarité dans l'étude des relations interculturelles », *L'interculturel en éducation et dans les sciences humaines*, Université de Toulouse-Le Mirail, 1985) n'est peut-être pas applicable ici. Au cours de la grande période d'« homogénéisation » des années 1960 et 1970, période de « développement », de relative prospérité urbaine, d'espoir dans la réalisation des promesses de l'Etat-modernisateur, idées, représentations, images, biens d'origine exogène, pénétrant dans les sociétés périphériques, y faisaient l'objet d'une intense activité syncrétique qui en changeait, comme on l'a rappelé plus haut, la signification ; mais le procès d'homogénéisation relative ainsi à l'œuvre n'entraînait pas immédiatement une volonté de différenciation. C'est probablement que la pénétration d'éléments d'origine exogène ne se produisait pas dans une situation où deux identités étaient en contact (sauf, peut-être, là où la présence américaine, par exemple, était plus forte). Ces éléments exogènes étaient portés par les rapports marchands, *i.e.* par une relation abstraite, si bien que l'homogénéisation ne se percevait pas comme telle. La revendication d'identité est apparue avec la crise ou, présente jusque là, de façon discrète, dans une minorité d'intellectuels, s'est développée avec elle.

La crise économique est d'abord, avant tout, crise de l'Etat et de ses rapports avec ce qui se concevait comme nation. L'Etat-modernisateur-dans-une-société-arriérée avait pris en charge le développement. Sa promesse de développement avait pour corollaire que l'on s'en remette à lui non seulement pour l'économique mais aussi pour le politique et le culturel. Il devait transformer toute la société, fût-ce contre elle-même. Sa légitimité était suspendue à cette promesse, à la capacité dont on le créditait, de l'honorer. L'échec économique entraîne la crise de l'Etat, de sa légitimité, de la légitimité de ses choix, et la crise du modèle qu'il avait choisi pour le développement. L'imitation culturelle de l'Occident, explicitement ou implicitement, était partie intégrante de la « modernisation », du développement ; l'Etat-modernisateur était ethnocidaire. Sa violence était liée à ses choix, conçue comme la rançon du progrès. L'impossibilité de l'imitation, mise en évidence par l'échec, provoque une réflexion sur la représentation admise jusqu'à là du développement et du monde, une contestation de l'intégration à l'économie-monde, de l'homogénéisation tendancielle et de leur institution politique, l'Etat-modernisateur ; en même temps, elle renvoie à soi, rend nécessaire un retour sur soi, une réflexion sur soi, et d'abord sur le rêve d'identification à la culture dominante. L'individu de la société périphérique se rend compte de son irréalité ; il n'est plus l'être de culture, le citoyen et le producteur de la société « traditionnelle » et il n'a pas accédé à la modernité promise ; il est installé dans le non-produire, ne maîtrise pas ce qu'il produit, ne se reproduit pas dans sa production, ne reproduit pas la société, ne façonne pas son avenir, tandis qu'il est désormais isolé, par l'effondrement des commu-

nautés concrètes, face à un Etat sur lequel il s'est entièrement déchargé du politique. La consommation ne sauve même pas ceux qui y ont accès. L'identité consumériste est, pour les couches favorisées de la périphérie, une identité malheureuse qui ne parvient pas à s'assumer. Le désir de consommation s'y développe sans mesure, ne rencontrant ni freins, ni contrepoids, ni justification dans la créativité individuelle et collective, qu'elle soit technico-industrielle, culturelle ou politique. La démesure débouche sur un malaise particulièrement intense qui tend, dans la situation de crise, à se retourner contre l'identité consumériste (T. Rhorrane-Nejade).

Le malaise consumériste n'a, bien entendu, jamais atteint les classes populaires de la périphérie. La frustration était, par contre, constamment réalimentée chez elles par l'hégémonie de l'idéologie de la consommation, par la promesse de l'Etat-modernisateur et par l'exemple des « élites ». Elle s'est avivée avec la crise quand s'est brisé le rêve de la consommation ; elle devient alors pour elles une raison d'être et raison d'être d'une affirmation nouvelle d'identité.

Toute la société périphérique, ou, en tout cas, la plus grande partie de ses couches sociales se perçoit ainsi remise en cause par la crise. Le sentiment d'abandon, de perte de soi, d'inutilité de l'existence, de découragement et d'ennui, de dérégulation, que l'Etat modernisateur avait engendré, s'ouvre alors sur la contestation. Ce qui se recherche alors n'est pourtant pas un retour au passé avec lequel l'urbain a définitivement rompu, mais le développement à partir de soi, dans lequel le soi n'est pas extérieur au projet, mais sujet se réalisant dans sa réalisation. Cette volonté commune aux sociétés de la périphérie, de se retrouver, de briser avec l'Etat-modernisateur, et son projet d'abandon de la culture endogène, d'occidentalisation, d'intériorisation des normes techniques, économiques, politiques, culturelles dominantes, n'est encore qu'une aspiration, qu'une identité en travail, qu'une utopie sans projet concret. Elle rencontre cependant une nécessité immédiate d'action politique (opposition, gestion de la société après une révolution, etc.) sans laquelle elle ne saurait se développer. Dans cette conjoncture en mal d'une identité encore indéfinie, les « élites traditionnelles », *i.e.* les couches qui garantissaient la reproduction sociale avant l'invasion de la rationalité marchande et étatique, apparaissent souvent offrir un recours ; parce que, seules, elles semblent, avec quelque légitimité, pouvoir exprimer la volonté de retour à soi. Leur intervention signale cependant bien souvent l'ambiguïté du recours. Elles ne peuvent se réinstaller dans les institutions réelles et la culture vécue du passé, qui sont bien mortes, aussi se proposent-elles de procéder à une reconstruction logique de ces institutions et de cette culture. Soit un fondamentalisme qui se donne comme retour à une authenticité perdue. La société telle qu'elle est, dans sa réalité concrète et imaginaire nouvelle, est rejetée comme coupable d'inauthenticité ; mais la reconstruction est envisagée comme une opération morale, est un projet idéaliste qui ne cherche pas à transformer les fondements de l'existence collective

(voir l'islamisme dans le monde arabe, le cléricalisme iranien, la « révolution éthique » du Nigéria, etc.). L'identité proposée est ainsi une identité-différence, une identité de différenciation, complémentaire dans son antagonisme, du procès d'homogénéisation, d'articulation sur l'économie-monde, qui peut se poursuivre. Elle ne se réfère plus à la nation, à l'Etat-nation comme groupement opposé aux autres Etats-nations, cherchant à se construire dans un monde où dominent les antagonismes entre Etats-nations (le projet islamiste et celui du clergé « révolutionnaire » iranien sont transnationaux : le conflit avec l'Irak même si, de fait, il mobilise le sentiment national iranien, est interprété comme un conflit pour l'authenticité de l'Islam ; la « révolution éthique » du Nigéria de Shagari s'affirme par contre nationale, évoque le « réarmement national », mais cette dimension est ajoutée par un gouvernement parfaitement « compradore », pour mieux contrer, dans un pays traumatisé par la guerre civile, l'idéologie des mouvements islamistes du Nord à qui est, par ailleurs, emprunté le thème de la réforme morale, grâce auquel ont été mobilisées les élites traditionnelles et religieuses, chrétiennes et musulmanes).

Si les protagonistes de l'identité-authenticité, figures du Père, bénéficiant, dans la conjoncture présente, du courant populaire de retour à soi, de renouement avec les racines culturelles, ils n'expriment pourtant ce courant que très imparfaitement. L'identité qui se cherche dans le mouvement social de la périphérie n'est pas essentiellement liée à la dialectique de l'homogénéisation/différenciation, elle n'est pas qu'un problème idéaliste, ne se détache pas de la question du développement et des formes du développement, par contre, elle tend à se libérer du national et de la perspective de l'Etat-nation.

Période d'immenses bouleversements économiques et sociaux, qui s'achève, les dernières décennies ont laissé une marque indélébile : la soif de développement, de bien-être, l'insatisfaction de la situation présente, l'idée de progrès ou, au moins, de changement social. Le rapport à l'Occident est contradictoire : à la fois, il attire, subjugué par ses succès, par sa réussite économique, culturelle, scientifique et technique, politique (la démocratie), par le bien-être matériel et moral qu'il est parvenu à assurer aux individus, et, en même temps, il est perçu comme obstacle à la réalisation du modèle, comme incapable de le généraliser à la périphérie du monde et s'opposant à la généralisation. Dans ce rapport, l'Etat périphérique occupe une place bien particulière, puisqu'il s'est institué modernisateur dans l'imitation mais a été impuissant à réaliser sa promesse, tandis qu'au nom du développement promis il privait les peuples de la liberté, et que son despotisme s'exacerbait de ses échecs. La révolte des peuples de la périphérie est, tout à la fois, d'un même mouvement, révolte pour les libertés, pour les droits de l'homme et des peuples, et révolte pour le développement.

Le mouvement qui porte cette révolte est né, on l'a vu, dans l'urbain, dans les contradictions de l'urbain, forme universelle produite par la

transnationalisation de l'économique ; il est aussi urbain dans l'identité qu'il tend à se donner. Le cas des pays musulmans peut être ici évoqué.

Le sentiment de la communauté musulmane s'est affirmé et reproduit dans l'opposition et la résistance à la domination européenne. Sa résurgence actuelle peut se rapporter au renouvellement des tensions avec l'Occident, particulièrement à propos du conflit proche-oriental. Mais elle paraît s'alimenter en même temps à une autre source qui, en fait, en transforme la nature. Les anciennes communautés concrètes, urbaines et rurales se sont fondues, ici comme ailleurs, dans une périphérie urbaine (un urbain périphérique) du monde dont l'ancienne ruralité ne forme plus, dans la mesure où elle subsiste, que la frange la plus extrême (en quelques décennies, les conditions de la stratégie maoïste d'encerclement de la Ville mondiale par les campagnes ont ainsi disparu). Elles sont remplacées ou tendent à l'être par des masses urbaines qui cherchent à se doter d'une culture nouvelle, d'une nouvelle religiosité, d'un nouveau sacré, c'est-à-dire de représentations dans lesquelles elles se donnent à voir à elles-mêmes, et auxquelles elles se vouent totalement. La notion de communauté musulmane, communauté des masses urbaines remplaçant les communautés concrètes disparues, appartient à ce nouveau sacré, en est une dimension centrale. Le sens de la nation s'est ainsi déplacé. Elle désignait l'ensemble des croyants, de tous les croyants, dignes et égaux au regard de Dieu, au-delà des divisions de statut, et des divisions tribales, locales, techniques, nationales qui les définissaient socialement et politiquement et les différenciaient les uns par rapport aux autres. Elle se représente désormais comme la masse immédiate des croyants rassemblés dans l'urbain, indifférenciée par les divisions politiques et la condition sociale (« les croyants », « les musulmans » est en même temps devenu synonyme de classes populaires des pays musulmans) et étendue à l'infini au travers de la notion de déshérité qui s'applique à tous les exclus du monde. L'identité sociale rejoint ainsi ou se couvre de l'identité religieuse, et se renforce de cette rencontre. L'idée de nation en tant que groupement de solidarité dirigé par un Etat, ayant pour fonction de défendre les intérêts de ses membres contre les autres Etats-nations tend ici comme dans d'autres régions du monde à s'estomper au profit de solidarités transfrontières regroupant sous des appellations diverses : les musulmans, les déshérités, les pauvres, etc., les masses urbaines de la périphérie. Ces termes expriment une identité transnationale en gestation ; elle n'est ni organisée, ni structurée (encore que le mouvement de la théologie de la libération, par exemple, puisse être considéré comme un effort de structuration en Amérique latine et bien au-delà), mais n'en est pas moins en travail dans l'imaginaire des masses (voir, par exemple, l'extraordinaire sentiment de solidarité et d'attente suscité par la révolution iranienne dans les masses urbaines des pays musulmans et en bien d'autres). Les termes exprimant l'identité signifient l'exclusion, partent du sentiment de frustration éprouvé en raison du non-développement dans un monde en développement. L'identité ne s'organise ainsi pas

d'abord autour de l'idée d'une nation organisée par, liée à un Etat, celui des indépendances, qui promettait le développement et l'indépendance, est désacralisé et délégitimé ; il a failli à sa promesse d'abondance et s'est retourné culturellement et politiquement contre la nation en s'articulant sur le trans-national, en devenant Etat-relais. La notion d'Etat qui se fait jour n'est plus celle de l'Etat national souverain juridiquement, politiquement, économiquement, et concurrent des autres Etats-nationaux, mais l'inverse dialectique de l'Etat-relais ; il ne sépare plus la nation des autres nations, mais est d'abord investi de la fonction de préserver la liberté dans la nation et d'assurer son bien-être dans une relation inéluctable avec le transnational. La pression des populations périphériques sur les Etats pour changer les rapports avec les institutions du transnational (FMI, Banque mondiale, grandes banques américaines, clubs financiers, etc.) indique concrètement la tendance. En même temps que l'idée de nation se transforme, perd de sa pertinence dans la représentation du monde, corollairement, la notion de l'Etat (national) se modifie ; il n'a plus à organiser la nation contre les autres nations (idéologiquement d'abord) mais, au contraire, à gérer les rapports entre des fractions de la périphérie et le transnational.

Notons au passage que la dévaluation tendancielle par le mouvement social des peuples de la périphérie, de la notion d'Etat-nation et de l'idée de nation se retrouve ailleurs, dans des mouvements sociaux (transnationaux) qui se développent parallèlement, à partir de la critique d'autres conséquences mondiales de l'économie transnational, comme le mouvement écologiste, ou dans la critique de la représentation du monde liée au capitalisme, comme le mouvement féministe (M. Paoli-Elzingre).

L'aspiration des peuples de la périphérie au développement et à la liberté, à laquelle l'ordre actuel du monde s'est montré et se montre incapable de répondre, les transformations de l'identité, de la représentation de l'Etat et de sa relation à la nation, posent aujourd'hui dans toute son ampleur le problème de la stratégie du développement. Se trouve-t-il une stratégie (autre que celle-là même du transnational) qui permette de résorber l'écart technologique, l'endettement, la dépendance croissante, l'exclusion massive de la production et de la consommation et leurs conséquences sur la vie collective et l'existence matérielle et morale des individus ?

La stratégie de l'économie autocentrée, de la *self reliance*, ou, sous son nouveau nom, de la déconnexion (S. Amin, *La Déconnexion pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986), a dominé la pensée du développement au cours des dernières décennies. Pourtant, elle a fait long feu partout où elle a été tentée, a rarement été l'expression d'une volonté autonome, mais davantage le résultat d'un embargo imposé par les pays du Centre et apparaît comme un avatar idéologique du mercantilisme (I. Wallerstein, A.G. Frank et G. Arrighi, in

La crise, quelle crise ? (Maspero 1982) ; elle porte sans doute en elle la contradiction qui explique son peu de succès : elle prétend s'appuyer sur l'aspiration au développement pour briser avec le capitalisme transnational, alors que celui-ci est déjà présent, matériellement et symboliquement dans les peuples eux-mêmes : dans l'urbain, la représentation des modalités techniques de production, etc.

Le développement alternatif ou endogène peut être analysé comme une autre forme du développement auto-centré, née du découragement face à la crise de l'Etat périphérique, à son incapacité à promouvoir le bien-être des peuples. Pour beaucoup, cette voie serait la seule offerte à des nations condamnées par la périphérisation (*Le développement en question*, Tiers-Monde, 100, oct.-déc. 1984 ; notamment les articles de I. Sachs, J. Chesneaux et S. Latouche). De multiples expériences de ce mode de développement se mènent en différentes parties du monde ; de taille limitée, on peut les situer dans la tradition du développement communautaire ; elles sont menées parmi les paysans pauvres et dans les bidonvilles, et animées par des organisations privées (associations, églises, groupes locaux...) toujours en dehors de l'appareil d'Etat. Elle semble cependant porter en elle, et davantage encore, la même contradiction que la stratégie du développement autocentré. Sans doute ne peut-elle être qu'une activité d'attente et de survie qui ne saurait produire à terme prévisible des effets à la mesure des problèmes posés et, en outre, difficilement généralisable.

Par rapport à l'aspiration au développement de soi, sens profond des convulsions actuelles de la périphérie, le projet de reconstruction identitaire est une forme dégradée, un aplatissement. Il résulte d'un échec. L'incapacité à proposer et mettre en œuvre un programme concret de développement impliquant organiquement l'individu porteur de culture dans son produire, débouche sur une quête identitaire elle-même vouée à l'échec : la recherche abstraite d'identité conduit à l'affirmation d'une identité fantasmatique. L'identité n'est pas alors celle que « les gens » se donnent ici et maintenant dans leur vie quotidienne, appelée à se transformer dans la pratique du produire, dans la prise en main de son propre destin, mais une identité, œuvre des lettrés, reconstruite à partir de morceaux épars du passé. Elle dit que l'on doit être autre que ce que l'on est et aspire à être, que l'on doit se conformer à un modèle arrêté. Elle est volontariste et ne peut advenir que par la violence. Au terrorisme de l'Etat-modernisateur-dans-une-nation-arriérée succède le terrorisme de l'Etat-identitaire-dans-une-nation-corrompue. Sans projet de développement, l'Etat se retourne contre les individus : le désespoir qui conduisait à la revendication de réappropriation de soi débouche sur l'appropriation à soi du désespoir, dans une dépendance fantasmatiquement occultée. Telle est notamment la signification de l'évolution de la révolution iranienne. Le décrochement apparemment, langagièrement radical par rapport au transnational, par rapport à tout ce qu'il véhicule de représentations conçues comme occidentales, n'en est pas moins surdéterminé par le transnational. C'est

l'incapacité-impossibilité ressentie de construire par ses propres forces un avenir viable dans le monde actuel qui conduit à se retourner symboliquement vers le passé, tandis que la vie matérielle s'articule plus que jamais sur le marché mondial.

L'Etat identitaire dont l'exemple le plus achevé est l'Iran clérical n'est pas un retour à l'Etat national et à son austérité constitutive. Etat du non-développement, il se définit par l'opposition à une idéologie consummériste qui existe dans le monde, existait et perdure dans la conscience de ses citoyens. Incapable de trouver une issue concrète au désir de consommer, il est volonté politique de refouler ce désir, qu'il renforce par là même dans l'imaginaire collectif. Sa logique le conduit à une idéologie mortifère proposant, à défaut de consommation de marchandises, la consommation de soi dans « une mort salvatrice » (T. Rhorrame-Nejade). Pourtant, sous le discours martyriste et la terrible réalité de la consommation de soi chez les jeunes, le désir de consommer cherche à se satisfaire ; il s'exprime dans le marché noir, la spéculation, l'immoralité, l'anomie. Ici encore, l'idée de communauté nationale s'estompe tant chez ceux qui se sacrifient pour atteindre l'apaisement paradisiaque de leur frustration, que chez ceux qui ne renoncent pas à l'apaiser par des biens matériels.

Ces différentes stratégies qui se présentent comme alternatives de la stratégie de développement dans l'articulation au transnational, dont l'hégémonie s'achève, paraissent sans avenir ou de peu d'avenir. Deux d'entre elles (la première et la troisième) reposent sur l'illusion de l'Etat-national comme institution maîtrisant les représentations des individus et les relations économiques de l'intérieur avec l'extérieur ; alors que les représentations dans une très large mesure lui échappent, et que les unes et les autres sont désormais largement surdéterminées par le transnational. La deuxième stratégie s'installe dans les marges du transnational sans procéder à la critique pratique de ses mécanismes d'exclusion.

Une autre stratégie peut se concevoir, qui ne se fonde pas sur la possibilité, tenue pour illusoire, de sortir de l'organisation transnationale actuelle, mais sur la perspective de son dépassement. Elle tend à se situer dans ce qui se joue ou peut se jouer entre une transnationalisation que rien ne paraît devoir arrêter et une contestation qu'elle ne cesse de susciter. Un tel dépassement ne semble guère pouvoir s'appuyer sur une alliance des « forces anti-systémiques » (pays socialistes, mouvements socialistes, mouvements nationalistes et populistes, etc., I. Wallerstein, in *La crise, quelle crise*, op. cit.), parce que la plupart de ces forces paraissent en définitive liées au « système » ; mais davantage sur les exclus (on devrait davantage dire les inclus-exclus pour bien marquer leur relation contradictoire et donc dynamique) du « système », i.e. sur les masses urbaines de la périphérie, qui sont aujourd'hui la grande (et, sans doute, la seule) force d'instabilité du monde.

La réussite et les possibilités des FTN sont entrées dans les subjectivités, marquent profondément les représentations collectives ; le

besoin s'est universalisé et les besoins s'expriment en fonction des biens offerts par les FTN sur le marché mondial. La rationalité et l'efficacité économique sont maîtrisées, c'est un fait, par les grandes firmes ; elles le font mieux que les autres institutions qui ne sont pas constituées dans ce but, notamment que l'Etat dont les préoccupations relatives à la reproduction sociale altèrent les capacités d'intervention dans la production.

Ces deux constats interrogent la revendication des peuples de la périphérie de développement et de liberté, de développement à partir de soi, de réappropriation du produire. N'y a-t-il pas incompatibilité, contradiction entre les représentations et l'aspiration ? Ou bien cette incompatibilité n'est-elle qu'un fait de représentation de l'identité par les intellectuels, qui retarde sinon sur la conscience ou, du moins, sur la signification du vécu des masses ? La mise en cohérence de ce qui apparaît contradictoire n'est-il pas en effet, avant tout, une question de stratégie ?

Le développement à partir de soi, la réappropriation du produire peut en effet signifier la réappropriation par les peuples de l'économie transnationale, c'est-à-dire d'une activité concrète devenue mondiale, appartenant indistinctement à toutes les nations. La réappropriation peut être imposée par une pression sur les FTN dans plusieurs directions. Indiquons-en trois. En premier lieu, abolition de l'échange inégal et, donc, modification des modalités de répartition des biens produits à l'échelle mondiale ; tous les pays deviendraient alors consommateurs, ce qui aurait un effet de développement général (thèse d'Arghiri Emmanuel). Deuxièmement, réorientation des activités productives : abandon de la production des biens de destruction, modification des techniques et matières premières utilisées, dans la perspective de la sauvegarde de la nature, abandon de la programmation de l'obsolescence des biens durables et du gaspillage, recyclage des déchets, etc. Troisièmement, suppression de la masse des emplois inutiles, c'est-à-dire utilisation effective de l'immense productivité de l'appareil économique ; ainsi sera réduite dans d'immenses proportions la sphère de l'activité instrumentale ou de la nécessité (production de biens et services marchands) et élargie la sphère du non-travail qui se libèrera de son actuelle subordination à la sphère de la nécessité ; dans cette sphère de l'autonomie désormais dominante, le sujet individuel, collectif pourra donner libre cours à sa créativité et se réaliser en tant qu'être de culture (thèse d'André Gorz). Œuvrer dans cette perspective, pour les peuples de la périphérie qui ne peuvent rattraper leur retard technique et économique puisque justement ils sont les inclus-exclus de l'économie-monde, est une voie sinon la seule voie possible de développement à partir d'eux-mêmes, de réappropriation du produire ; ce produire n'est certes plus de l'ordre de la production de biens matériels, dont ils tendent à briser la domination, mais d'ordre culturel et politique.

Le développement autocentré et, surtout, le développement endogène privilégie et veut mobiliser les savoir-faire techniques populaires

conçus comme le véritable capital d'un peuple ; l'Etat identitaire comme l'Etat-modernisateur les méprise. Tous ignorent, voire se méfient des savoir-faire populaires, culturels et politiques. Or, il faut se rendre à l'évidence que les savoir-faire techniques perdent aujourd'hui non tout mais une grande part de leur intérêt, pour deux raisons. D'abord parce que, comme on l'a déjà rappelé, l'activité productrice est désormais de plus en plus une application des sciences et des techniques, et le demeurera même si elle doit être reconvertie. Ensuite parce que ces savoir-faire ne sont pas à la mesure des problèmes contemporains : très souvent surpopulation des campagnes et surexploitation de la terre qui conduit à la désertisation, surtout menaces que fait peser sur la nature et sur la vie même de l'humanité, le développement du capitalisme, *i.e.* le transnational ; une transformation de l'économie dominante est nécessaire. Elle est un problème politique et doit justement consister dans la fin de la dominance de l'économique au profit du politique et du culturel. Dans cette perspective les savoir-faire politiques et culturels des peuples sont aujourd'hui leur plus sûr et, probablement, leur seul capital effectif, c'est-à-dire en mesure de transformer le monde tel qu'il est, par la création d'un politique-monde.

La transformation de la situation présente ne peut être imposée par l'intermédiaire de l'Etat périphérique actuel, instrument de l'articulation des « nations » au transnational ; elle suppose sa contestation et sa délégitimation, d'ailleurs déjà largement à l'œuvre. En outre, elle ne peut provenir de la délégitimation d'un Etat périphérique isolément, puisque l'éclatement politique de la périphérie est essentiel à la domination qu'elle subit ; la subversion de l'Etat périphérique et donc de l'organisation mondiale dont il est une institution stratégique ne peut être que planétaire.

Evoker un politique-monde et la délégitimisation de l'Etat périphérique ne signifie pas que l'Etat, au moins pour un certain temps, ne soit pas nécessaire. Ce qui tend à disparaître, et ce que la stratégie du politique-monde tend à détruire est l'Etat périphérique proprement dit, c'est-à-dire un Etat conçu comme Etat-nation concurrent des autres Etats-nations, prononçant le discours de la construction de la nation, mais articulant en fait la « nation » sur le transnational. L'Etat reste une nécessité dans un monde dominé par le système des Etats. Le montre bien la revendication des territoires qui demeurent sous domination coloniale. Ce statut archaïque ne peut être dépassé que par la constitution d'un Etat (M. Giraud). Mais les obstacles, les handicaps que rencontrent aujourd'hui les mouvements de libération de ces territoires ne se situent plus seulement dans la répression, mais aussi davantage dans la fétichisation de la marchandise et la mobilité du travail, caractéristiques, l'une et l'autre, du transnational (D. Gisler) ; ce qui montre bien la nécessité de repenser l'Etat.

Par ailleurs, l'identité transnationale qui se fait jour ne signifie pas, dans l'immédiat du moins, la disparition de l'idée de nation. La nation demeure ou peut demeurer l'espace géographique, social et

symbolique de mouvements de protestation contre le transnational économique. Mais, d'un côté, ces mouvements cherchent à utiliser l'Etat pour transformer la relation au transnational, i.e. pour retourner la fonction qui est celle de l'Etat aujourd'hui, soit un rapport Etat-nation nouveau, bien différent à la fois du rapport constitutif des Etats-nations industriels, et de celui de l'ère des indépendances. Par ailleurs, l'idée de nation tend à être secondarisée, on l'a vu, par rapport à des solidarités transfrontières en formation.

La stratégie du politique-monde paraît s'inscrire dans la perspective du mouvement social de la périphérie, et, en ce sens, correspondre à la tendance du monde contemporain, opposée à la tendance dominante de l'économique transnational. Comment peut se concrétiser la stratégie du politique-monde ? On en remarque, d'ores et déjà, des actualisations, des tentatives ou des velléités d'actualisation, par exemple dans la politique pétrolière iranienne des deux premières années qui ont suivi la révolution, dans les menaces que font périodiquement peser certains pays d'Amérique latine sur leurs créanciers, ou dans l'utilisation qu'ils font de la dette pour obtenir un transfert effectif en leur faveur. On pourrait proposer bien d'autres exemples. Nul doute qu'un nouveau politique est en travail, se recherche dans des actions incoordonnées parfois désordonnées mais qui, progressivement, se structureront et s'organiseront.

ABSTRACTS - RESUMES

The double aspect of the transnational category

Yann MOULIER-BOUTANG

The use of the term "transnational" reveals two main approaches. The one highlights the inadequacy of categories such as "Nation" or "independant State" when dealing with the current world economy. It is supported by evidence coming from empirical analyses of multinational, or transnational, firms and from theories about modern forms of imperialism. According to a more recent approach that attempts to cope with the short-comings of the preceding kind of analysis, transnationality cannot be described as the building of a more integrated level of activities through multinational firms or supranational organizations like the IMF. It refers to a systematic pressures in the world economy, to use Wallerstein's terms. The necessity and specificity of a transnational level of capital accumulation should be related to the way of regulating labor relations, given the changing composition of the working class.

The production of dictatorships in the Third World

Laënnec HURBON

Third World dictatorships are becoming obsolescent. However, when we stop to think about how they are produced, we see that a natural, essential bond was postulated to exist between the two concepts, dictatorship and Third World. The origins of modern dictatorships in the Third World are to be sought not only in traditional religion or culture. Restrictions upon fundamental freedoms go along with the State not having integrated the national culture. The weakness and artificiality of Nation-States in the Third World mean that they become satellites around the major nations.

The national metaphor: from independence to alienation

Hele BEJI

Tunisian citizens live with continuous feelings having to do with dispossession, fake, friction, unreality, an institutional or cultural vacuum. These feelings of alienation ensue from a cultural and a political illusion: on one hand, the belief that historic, human, economic alienation would automatically vanish with colonialism; and on the other hand, the belief that taking over the State would suffice for modernization, development and emancipation.

Political solvency and the demand for food: national and transnational functions of the Nation-State

André CORTEN

The political solvency of requests for food is not first of all defined by assessing the degree of nutrition but by transforming — through the structure of the Nation-State — immediate social needs into the demand for food. In this sense, we can talk about "nutritive states" such as Mexico or Algeria. In contrast, wherever demand is partly managed by international state functions, it does not find any receiver and is expressed through food riots as in the Dominican Republic. A comparison of these two types of society shows how political solvency is related to retaining oil and agricultural revenues. In the "nutritive states", this retention lasts during a fixed period whereas the "food-riot societies" do not manage to retain agricultural revenues.

Transnationalization and the reinforcement of the State order

René GALLISSOT

The cultural, political and economic transnational movement entails reinforcing the Nation-State. Transnationalization can hardly be understood except as a postnational phenomenon that is not to be reduced to modernization or Westernization. The shift from mercantile to world-wide industrial capitalism generalized the tendency to organize Nation-States, a development prolonged through liberation movements until the planet has thus been completely divided up. The State now defines the people as opposed to nationalities that are shared, dispersed (in diasporas) or given minority status. "Transnationalization" or "denationalization" may have to do with this transformation of national feelings in behalf of the interests of the State.

Western and technical-bureaucratic transnational systems

Nourredine ABDI

Both the Communist technical-bureaucratic and Western world systems are full-fledged parts of the transnational order. These systems are economically but also politically formed so that each of them constitutes a specific political world system. These two transnational systems dominate at the periphery, which they dispute between themselves while helping to reinforce each other. However the technical-bureaucratic system, though not very extended nowadays, tends to implant itself in strategic sectors more than does the Western system. The technical-bureaucratic system is structurally infiltrating the Western system even though it has been marked by the latter's existential model.

Given multinational firms, does economic independence still have a meaning?

Abol Hassan BANI-SADR

During the Iranian Revolution, independence, which used to be defined in terms of contradictions with the "outside", took on the meaning of a null equilibrium. Underlying this new definition is the fact that the development of freedom within the country is linked to the development of independence in the world: it supposes universal liberation from domination. The principle of the predominance of one nation over another is but nationalism left over from a period that preceded multinational firms. Only independence thus conceived is compatible with a political world fit for reappropriating the fate of mankind.

The disappointments of the International New Economic Order and economic transnationality

Serge LATOUCHE

The International New Economic Order seeks to integrate the Third World into a society of Nation-States. This "inter-rational-state" order presupposes national economies. "Economic nationality", which can be analyzed as industrial interdependence within the national territory, is a contingent, historical and vanishing situation. The "natural" movement of the world economy, characterized by the rise of multi- or trans-national firms, does away with economic nationality. This "deterritorialization" dashes the chances of establishing an international New Economic Order; and it crushes the hopes of the Third World. "Transnationality" does not straightaway establish a new order but rather a chaos, a disorder that cannot be cast into any theoretic mold.

The transfer of representations and needs: how they are negotiated with cultural systems

Carmel CAMILLERI

The contemporary world, given the ease of communications, strongly favors the formation of a "transnational psychology" through the assimilation of one culture's needs and representations by other cultures. This takes place through "negotiations", several aspects of which are analyzed, between the concerned cultures. An explanation is attempted of the usual "transnationalization" from industrialized Western countries toward decolonized lands of the Third World. By spreading, the transnational formation changes differences more than it uniformizes.

The transnational model of modernity and the changing needs of the working class

Mustapha NASRAOUI

In traditional Tunisian society, only food and clothing were thought to be real needs. Needs were limited by: economic (the archaic means of production), religious (the nonconsumptive virtues of simplicity, moderation and society), and political (rejection of the colonists' way of life as well as the lauded preference for national products and customs) factors. As independent Tunisia has modernized (the rising standard of living, the increase in tourism, the generalization of education, the impact of the mass media), needs have grown. New needs (for leisure as well as for modern furniture and appliances) have been adopted that used to be considered unimportant and inappropriate. Likewise, vital needs for food and clothing have been updated. Out of these changing needs have arisen new conceptions of poverty and of dignity, conceptions that underlie new behaviors such as delinquency, riots and aggressiveness.

The transnationalization of rationality and electronic totality

Ahmed HENNI

Steel implied going from the part (England) toward the whole. The bourgeois mode of civilization was transnationalized, and the bourgeois system of objects is now universalized. Each community must seek to appropriate and nationalize this already existing "whole". There is no longer a crisis of transnationalization but crises of the nationalization of a totality — of a single bourgeois rationality that has already been postulated as a totality.

Is the category 'transnational' conceivable as will and representation?

Michel ORIOL

Transnationalization can hardly be perceived as meaningful in daily life by social actors who are used to applying strict and exclusive national categories, for it gradually leads to restricting the relevance of national categories for qualifying various social activities (economics, leisure, etc.). Apart from prenatal categories, there are no genuine replacements for national ones.

The transnationalization of financial processes through American financial and monetary policy

Nirou EFTEKHARI

The capital now circulating in the world is twice as much as the total official reserves of all Western states. This floating capital underlies the transnationalization of financial processes that, by causing sudden and unforeseeable disturbances, considerably reduce the effectiveness of macroeconomic management by these States. This transnationalization also weakens these States' power to intervene in the economic and social future of the formations under their control. This goes along with the reinforcement of an international hierarchy that, since the end of WW II, leads up to the United States. Transnationalization has polarized the antagonistic interests born out of the gradual integration of world financial markets into the American one.

Transnationality and migrations

Maurizio CATANI

Under European laws about nationality, *jus sanguinis* and *jus soli* usually coincide, but migrations have broken this bond. Migrations tend to give rise to a dual frame of reference, and reference marks vary according to the circumstances. Emigrants-immigrants are subjects-agents who, even though they consider themselves to be members of communities (whether villages in the homeland or associations in the host country) are basically nonsocial because they subordinate to their personal plans both Nation-States (of origin and of residence) and measure their membership by the opportunities offered by each of the two societies. The most general frame of reference is neither any Nation-State nor its society and groups, but the individual's plans for his future.

Peasants and the transnationalization of farming in France: a framework for a critical approach to the Nation-State and its future

Christiane VEAUVY

The transnationalization of farming is studied through the practices and declarations of a progressive farmers' union movement. By linking their doubts about productivism in the center with the establishment of new relationships with Third World peasants, this movement tends to "deconstruct" the image of the peasantry as a unified group, an image that was ideologically imposed toward the end of the Second Empire and still prevails in public opinion. The way is thus opened to a political involvement that is different from the one conveyed by the ideology of citizenship in a Nation-State.

Music above all else

Hocine BENKHEIRA

The *rai* is a recent musical creation from within a tradition that is not exclusively musical. This creation by Algerian society, specifically by certain urban groups, is the sign of a Westernization that is sought after and assumed from the inside and not imposed from the outside. This cultural form was, at first, opposed by centralizing nationalism, whether lay or Islamist; but part of the central as well as local bureaucracies now look with approval upon it. Seeing the *rai* as an antidote against the advance of Islamism, they encourage it.

Human rights, the transnational order and women

Christine FAURE

Even though women have obtained the right to vote, their condition is still, in democratic countries, infranational: the social movements formed in industrialized lands during the 1970s took place within national limits. The system of political values about women has become worldwide as can be seen through the human rights approach and the establishment of international norms. The analysis of these norms implies a limitation inasmuch as some Islamic lands have stalled this trend. This analysis also involves an endogenous aspect, a "deconstruction" of the historical coherence of these values. Does the elaboration of new rights-needs not damp the idea of the imperialism of Western values?

Women, nature, progress: cosmos, society and the individual in the mechanistic order

Martine PAOLI-ELZINGRE

Since the scientific revolution and the triumph of Reason in the West, a synthesis of world-views has been made that does away with the idea of cooperation between mankind and the earth. Through research undertaken in contemporary French society, the prevailing view among doctors regarding the practice of birth control by women patients is shown to be very similar to a world-view based upon mechanistic models, as developed since the 16th century, from science and mathematics. Mechanism — which has now been put into question by feminist scientists and philosophers — led to misunderstanding the logic of society: women were regarded as corrupt, inert and consciousnessless, and the mechanical engine was the model for both science and society.

Women's condition and the irruption of the transnational order in the State: desire, Islam and the West

Khalil ZAMITI

The management of women by men is not inherent in Islam or the Arab culture. In varying psychoanalytic, political or economic degrees, oppression can be observed in Japan as well as in the United States, Sudan or France. In spite of the tautological approximation of political anthropology according to which power is consubstantial with any form of collective organization (the domination by men being the lineage mode of command, men have authority over women in order to be able to exchange them), the societal meaning of inequality between the sexes is more enigmatic than the incest taboo, all the more so inasmuch as, in spite of its constancy, its manifestations are more varied.

Iran and the transnational order

Tahmouresse RHORRAME-NEJADE

Whereas the incarnation of the transnational order by the royalist State was expressed through abundance and euphoria, religious power-holders personify this order through scarcity and chaos, through a desire that is fulfilled by its own denial — by death — because it cannot be fulfilled by living, by pursuing a new social project or meaningful development. The fire of desire, unable to consume its object, thus consumes the individual who rushes headlong toward his own death. The excesses of desire caused the Revolution, which, unable to bring

desire under control, has led to a new State with the responsibility of drawing the ultimate conclusion from the logic of consumerism death.

The State's mediation in the transnational order and the notion of arbitrary power in sociology.

Khalil ZAMITI

The iron argument of modern times is the enormity of foreign debt. This indebtedness is used by the Tunisian government to uphold its priorities and to justify, in economic terms, its refusal to bargain about wages. To run a surplus in the balance of payments or to conquer foreign markets supposes keeping down production costs, hence blocking wages since the possible action upon the organic composition of capital is limited by world-wide relationships of inequality. This refusal to bargain about wages gradually negates the "State of Law".

The State as a relay in the case of Algeria: transnationalization at work in the model of the Nation-State

René GALLISSOT

The paradox of the Algerian case is to push to the limits references to both national liberation and the construction of a Nation-State. Although state nationalism in the legitimating ideology, the State is a place where a powerful process of transnationalization is at work. The State acts as a relay both through social management, which swells the number of wage-earners in the tertiary sector, and through the provision of public assistance to a population, most of which has been drawn into a process of proletarian urbanization. State management, even when poorly coordinated, takes in all of the social sphere through its two interlocking components, namely: a) the administrative, institutional, public — or, even better, formal — society that is offensively male; and b) the inorganic, or informal, society that, dependent and assisted, comprises the majority (including women as well as youth) and makes itself heard during sporadic urban demonstrations.

The transnationalization of the world economy, the Nation-State and the search for an alternative strategy: the Turkish case

Yildiz SERTEL

After WW II, the Turkish economy integrated into the world capitalist economy as governments, from 1955 to 1973, followed a liberal economic

policy. International loans opened the internal market up to industrial goods produced by multinational firms which, with their Turkish branches, created an import-dependent industry. Economic growth itself caused trade deficits and indebtedness. Throughout the 1970s, the nation's need for foreign currency deepened. Governments, whether left or right, continued borrowing under more stringent conditions in order to avoid economic stagnation. IMF recommendations — based on Milton Freedman's monetary theories — brought the economy to a halt as the State weakened, inflation galloped, joblessness rose and internal strife was exacerbated. The way out of this contradiction between the Nation-State and international imperialism is to be sought in a nonliberal — Keynesian, social democratic, or order — economic policy to be pursued by a group of States detached from the liberal capitalist world order.

The transnational order overtakes the Nation-State, cosmopolitan infra-nationalities remain: the case of Andean countries

Jean PIEL

On the political and even more clearly on the social, economic or cultural levels, the claim to a universal inter-nationality covers, poorly, the reality of supranational, infranational and transnational phenomena. Transnational phenomena are not an anomaly from a "nationality" norm; what is an anomaly is the exceptional and exclusive Nation-State in contrast with the manifold cosmopolitan exchanges of people, goods and ideas that generate human history. By looking at the case of Andean countries since the early 19th century, we see that the Nation-State has finally managed to constitute itself only today. A question thus arises: is the current determination to build nations not a Trojan Horse whereby transnational capital penetrates captive, economic and social spaces?

National permanency: the case of Antillean and Corsican societies

Wanda DRESSLER-HOLOHAN and Michel GIRAUD

The prevailing trend of transnationalization has run up against resistance. One limit is the reinforced national frontiers wherein colonial powers try to keep their dependencies out of transnational dynamics, as in the case of the French Antilles and Corsica. An analysis of these cases throws light upon the dominant forces that, within the French national space itself, are opposed to this dynamics. Among these forces are fractions of the bourgeoisie whose activities — notably

through their control either of raw materials and foodstuffs from these colonial possessions or of market outlets — have developed and, to a certain extent, are still developing owing to national protectionism.

The incompleted past of slavery' the French State, the transnational order and the struggle for national liberation in Guadeloupe

Dany BEBEL-GISLER

The system of slavery is a not so distant reality in the collective memory of Guadeloupe. Since the 17th century, the Antilles have been one of the primary lands on which transnational capital has fed. Guadeloupe is still a closed space, the preserve of French imperialism and the bridgehead of the European Economic Community in the New World. Do the colonial State and the "transnationalization" of the economy undermine the fight for freedom and development in the island? Or are they objectively revolutionary factors? Regardless of the answer, Guadeloupe, in the midst of contradictions, faces an unavoidable fact: State-building. Farmers and nationalist unions have begun to resist the transnational order.

From a transnational order to a world polity?

Paul VIEILLE

In comparison with the Nation-State period, the presentday situation is characterized by dyssymetry between a world economy, which is no longer impelled only by capitalist dynamics, and a polity that, in its totality (States in the center and on the periphery), is still the tool of capitalism. As such, this polity ensures the extraction of surplus all over the world, but it no longer places limits on capitalism as did Nation-States, nor is it any longer able to force capitalism to provide the development to which people aspire. Is this a long-lasting situation? Is this division of the world into two parts — islands of rationality and prosperity vs. hinterlands of chaos — unavoidable? The response will come from social movements on the periphery.

BULLETIN D'ABONNEMENT/ SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to : **Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/ French Francs)
France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 200 FF,
Institutions/Institutions : 255 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de publication : Paul Vieille
N° d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : octobre 1986

Achevé d'imprimer en octobre 1986 dans les ateliers de
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuilles dactylographiées de 2 500 signes. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles apparaissant dans
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
are annotated and indexed in :

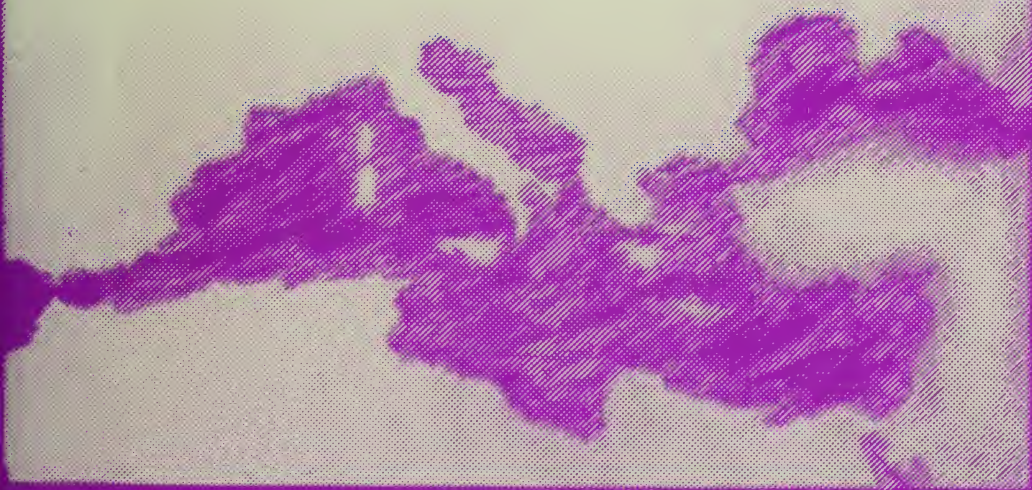
- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical Information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Documentation politique Internationale / International Political science abstracts*, Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts and Ecological Abstracts*. Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America: History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Remisis*, Réseau d'information sur les migrations Internationales du GRECO 13, CNRS, Paris.

*REVUE TRIMESTRIELLE*

Dans le transnational, la réalité du capitalisme rejoint aujourd'hui son concept. Mais le transnational n'est pas seulement un macro-phénomène économique ; il ne saurait exister sans des conduites, des représentations, une idéologie, et sans des transformations du politique qui lui sont réciproquement liées. Alors que le transnational économique a fait l'objet de multiples travaux, ses autres dimensions demeurent peu étudiées ; ce volume les interroge plus particulièrement et tente d'apporter une réponse à des questions telles que les suivantes. Quel est le rapport entre le développement de la consommation comme nouveau mode de relation au monde, l'urbain comme forme universelle, l'intensification des migrations de main-d'œuvre, et le national ? Que deviennent l'Etat, la nation et leur articulation spécifique de la période antérieure du développement du capitalisme ? Une nouvelle bipartition du monde qui traverse toutes les formations sociales ne tend-elle pas à se substituer à l'ancienne division centre-périphérie ? Comment le mouvement social tend-il à prendre en compte le transnational ? Un politique-monde est-il concevable ?

97.09822
P462

VILLES TOURMENTÉES



Peuples Méditerranéens _37
MEDITERRANEAN PEOPLES

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Saleq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefebvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut †, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud †, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannyoy, Rashid Khalidi, Roger Nabaa, Paul Pascon †, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour.

COMITÉ DE DIRECTION - MANAGING COMMITTEE

Nicole Beaurain, Charles Bonn, Nirou Eftekhari, Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Abdallah Hammoudi, Smaïn Lacher, Michel Oriol, Michel Peraldi, Alain Roussillon, Christiane Veauvy, Paul Vieille, Khalil Zamiti.

Secrétariat de rédaction - Editorial secretariat : Eliane Dupuy

Abonnement d'un an, France et étranger /

Subscription for one year, France and other countries

Individus/Individuals : 210 FF ; Institutions/Institutions : 265 FF

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF

Le numéro ordinaire (160 p.)/One normal copy : 68 FF

Les livraisons précédentes sont disponibles /

Back issues are available.

Diffusion en librairies/Distribution in bookstores

Chiron S.A., 40, rue de Seine, 75006 Paris - Tél. 43-26-47-56

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cedex 07 - Tél. 45-67-01-41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

VILLES TOURMENTÉES

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 37
Revue trimestrielle - oct.-déc. 1986

Henri Lefebvre, Catherine Regulier : Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes	5
Guy Leonard : La diffusion de la couleur. Casablanca-Maroc	17
Jean-Charles DEPAULE : Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire	33
Jade Tabet : Beyrouth et la guerre urbaine : la ville et le vide	41
Roger Naba'a : De l'utilité de certaines rumeurs en temps de guerre. Adieu Beyrouth	51
Charles Bonn : L'ubiquité citadine, espace de l'énonciation du roman maghrébin	57
Monique Gadant : Alexandrie, le voyage de l'Occident. D'après « Le Quatuor d'Alexandrie », de Lawrence Durrell	67
Traki Zannad : Les Berbères de Chinini	95
Guy Leonard : Deux places historiques. Casablanca, capitale économique du Maroc	99
Michel Peraldi : Marseille : couleurs de crise	127
Paul Vieille : L'urbain et le mal de modernité	141
Burhan Ghalioun : L'urbain en Méditerranée	155
Résumés/Abstracts	161

VILLES TOURMENTÉES

Publié avec le concours du Centre national des lettres.

Cette livraison rend partiellement compte du colloque international « Villes de la Méditerranée » organisé à Venise les 10, 11 et 12 octobre 1985 par l'Institut universitaire d'architecture de Venise et Peuples méditerranéens, à l'aimable invitation de la commune de Venise et de la région du Veneto. Le colloque était présidé par M. Marco Venturi, de l'Institut universitaire d'architecture de Venise.

Peuples méditerranéens n'avait pas les moyens d'une publication exhaustive des communications proposées lors de cette rencontre, et prie participants et lecteurs de l'excuser de ce compte rendu partiel. Une publication beaucoup plus complète est proposée dans l'édition en italien des actes du colloque préparée par l'Institut d'architecture de l'université de Venise.

Ont été plus particulièrement retenues pour la livraison de Peuples méditerranéens les contributions qui mettent l'accent, comme l'indique le titre de l'ouvrage, sur la tourmente actuelle des villes de la Méditerranée, sur les villes comme espace des luttes contemporaines et comme espace d'investissement de l'imaginaire, sur l'urbain comme moment de transition. Pour maintenir une certaine cohérence de l'ensemble, des communications de très grande valeur ont, à regret, dû être abandonnées.

La liste exhaustive des communications proposées au colloque de Venise s'établit comme suit : Gaetano Arcuri, Anna Pasquali, Attilio Petruccioli, « La medina de Tripoli, un elenco prilliminare di problemi » ; Charles Bonn, « L'ubiquité citadine, espace de l'énonciation du roman maghrébin » ; Monique Coornaert, Chantal Saint Blancat-Shreffler, « Le local, nouvelle figure de l'urbain » ; Yann Couvidat, « La théorie réticulaire de l'urbain. Esquisse d'une approche de Venise et Marseille » ; Jean-Charles Depaule, « Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire » ; Mohamed Dernouny, « Casablanca : Traits caractéristiques de l'évolution d'une ville marocaine » ; Monique Gadant, « Le Quatuor d'Alexandrie, de Lawrence Durrell », Michèle Jollé, « Le propre et la ville : exemple de Tunis » ; Burhan Ghalioun, « Ordre spatial et ordre social : quelques remarques sur la crise de l'urbain en Méditerranée » ; Guy Leonard, « Casablanca : deux places historiques », « La diffusion de la couleur dans la ville, Casablanca » ; Aldo Manos, « Les villes côtières et la pollution en Méditerranée » ; Roger Naba'a, « De l'utilité de certaines rumeurs en temps de guerre. Adieu Beyrouth » ; Mohamed Naciri, « Les villes méditerranéennes du Maroc entre frontière et périphérie » ; Françoise Navez-Bouchanine, « Modèles d'habiter en médina » ; Michel Peraldi,

« Marseille : couleurs de crise » ; Henri Raymond, « Urbanistique baroque en Méditerranée après le séisme de Sicile orientale » ; Catherine Regulier, Henri Lefebvre, « Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes » ; Samia Sanbar, « Contact d'usages et stratégies de communication - Beyrouth » ; Ahmed Sadeq Saad, « L'émeute de janvier 1977 au Caire » ; Rachid Sidi Boumedine, « Morphologies urbaines pré et post-coloniales. Quelques réflexions » ; Jade Tabet, « Beyrouth et la guerre urbaine. La ville et le vide » ; Marco Venturi, « Institutions de l'urbanisme dans le Sud de la Méditerranée » ; Paul Vieille, « La crise de l'urbain. L'urbain comme crise », « L'urbain comme crise et les transformations du sacré » ; Mohamed Fawzi Zniber, « Rôle et place des médinas dans l'évolution de la production de la ville marocaine ». Luca Bergo, Marc Breitman, Franco Fiorelli, Bruno Gabrielli, Titos Patrikios, Constantino Tsoukalas ont également participé au colloque et sont intervenus dans les débats.

Nicole Beaurain a organisé le colloque et pris en charge la publication des actes, en collaboration avec l'Institut universitaire d'architecture de Venise.

ESSAI DE RYTHMANALYSE DES VILLES MEDITERRANEENNES

Henri LEFEBVRE, Catherine REGULIER

Ce travail est un fragment d'une étude plus complète ou une introduction à cette étude. Les villes méditerranéennes frappent, étonnent, surprennent par leurs caractères spécifiques. Nous essayerons de dégager certains de leurs traits généraux, malgré leurs différences, à travers leur diversité. Il s'agit évidemment des plus grandes villes, toutes des villes historiques, ayant souvent une origine très ancienne, remontant jusqu'à la Grèce antique. Comme la plupart des villes historiques dans le monde, elles sont vouées soit au dépérissement, soit à l'éclatement par prolifération en banlieues et périphéries. Toutefois les traits historiques nous semblent persister en Méditerranée plus qu'ailleurs, avec une force remarquable. A ces persistances, à ce maintien, les rythmes — historiques mais aussi quotidiens, « au plus près du vécu » — ne sont pas à notre avis étrangers. Du moins la question mérite-t-elle d'être posée.

Il est impossible de comprendre les rythmes urbains sans se reporter à une théorie générale, portant notamment sur ces rythmes mais pas seulement sur eux, théorie générale que nous nommons « Rythmanalyse »¹. Cette analyse des rythmes, dans toute leur ampleur « des particules aux galaxies » a un caractère trans-disciplinaire. Elle se donne entre autres pour objet de séparer le moins possible le scientifique du poétique.

C'est ainsi que nous pouvons essayer de dessiner le portrait d'un personnage énigmatique qui promène dans les rues d'une grande ville de Méditerranée ses pensées et ses émotions, ses impressions et ses étonnements, et que nous appellerons « le rythmanalyste ». Plus sensible aux temps qu'aux espaces, aux ambiances qu'aux images, à l'atmosphère

qu'aux spectacles particuliers, il n'est ni psychologue, ni sociologue, ni anthropologue, ni économiste à strictement parler ; cependant il se rapproche tour à tour de ces domaines et il peut se servir des instruments que les spécialistes utilisent. Il adopte donc par rapport à ces différentes sciences une démarche trans-disciplinaire. Il se tient « à l'écoute », mais il n'entend pas seulement des paroles, des discours, des bruits et des sons ; il est capable d'écouter une maison, une rue, une ville, comme on écoute une symphonie ou un opéra. Bien entendu, il cherche à savoir comment se compose cette musique, qui la joue et pour qui. Il évitera de caractériser une ville par un simple trait subjectif comme tel écrivain caractérise New-York par le hurlement des sirènes de police ou Londres par les murmures des voix et les cris des enfants dans les squares. Attentif aux temps (au tempo) et par conséquent aux répétitions comme aux différences dans le temps, il sépare par un acte mental ce qui se donne comme lié dans un tout : à savoir les rythmes et leurs associations. Il n'observe pas seulement des activités humaines mais il *entend* (au double sens de ce mot : remarquer et comprendre) les temporalités dans lesquelles se déroulent ces activités. Il peut à l'occasion se rapprocher tantôt du médecin (analyste) qui examine les troubles fonctionnels en termes de disfonctions de rythmes ou d'arythmie — tantôt du poète qui peut dire :

« O gens que je connais
Il me suffit d'entendre le bruit de leurs pas
Pour pouvoir indiquer à jamais la direction qu'ils ont prise ². »

Quand les rythmes se vivent, ils ne s'analysent pas. Par exemple nous ne saisissons pas les rapports entre les rythmes dont l'association constitue notre corps : le cœur, la respiration, les sens, etc. Nous ne saisissons même aucun d'eux séparément, sauf lorsque nous souffrons. Pour analyser un rythme, il faut en sortir. L'extériorité est nécessaire ; et cependant pour saisir un rythme il faut avoir été saisi par lui, s'être donné ou abandonné « intérieurement » au temps qu'il rythmait. N'est-ce pas ainsi dans la musique ou dans la danse ? De même, pour comprendre une langue et son rythme il faut admettre un principe qui semble paradoxal. On n'entend que les sons ou fréquences que l'on produit en parlant — et réciproquement, on ne peut produire que ceux que l'on entend. Ce qui s'appelle une boucle...

Si l'on observe attentivement une foule aux heures d'affluence et surtout si on écoute sa rumeur, on discernera dans l'apparent désordre des courants et un ordre qui se signalent par des rythmes : rencontres hasardeuses ou déterminées, portances hâtives ou nonchalantes errances des gens qui rentrent chez eux pour se soustraire à l'extérieur ou de ceux qui sortent de chez eux pour prendre contact avec le dehors, gens d'affaires et gens vacants, autant d'éléments qui composent une polyrythmie. Le rythmanalyste sait ainsi écouter une place, un marché, une avenue.

A la fois dans la pratique sociale, dans la connaissance scientifique et dans la spéculation philosophique, une ancienne tradition sépare le temps et l'espace comme deux entités ou deux substances nettement distinctes. Ceci malgré les théories contemporaines qui montrent une relation entre le temps et l'espace ou plus exactement disent comment ils sont relatifs l'un à l'autre. Malgré ces théories, dans les sciences sociales on continue à morceller le temps en temps vécu, temps mesuré, temps historique, temps de travail et temps de loisir, temps quotidien, etc., que l'on étudie le plus souvent hors de leur cadre spatial. Or les temps concrets ont des rythmes ou plutôt *sont* des rythmes — et tout rythme implique le rapport d'un temps avec un espace, un temps localisé ou si l'on veut un lieu temporalisé. Le rythme est toujours lié à tel ou tel endroit, à son endroit, que ce soit le cœur, le battement des paupières, le mouvement d'une rue ou le tempo d'une valse. Ce qui n'empêche que ce soit un temps, c'est-à-dire un aspect d'un mouvement et d'un devenir.

Insistons sur la relativité des rythmes. Ils ne se mesurent pas comme se mesure la vitesse d'un mobile sur sa trajectoire, à partir d'un commencement bien défini (point zéro) avec une unité définie une fois pour toutes. Un rythme n'est lent ou rapide que par rapport à d'autres rythmes auxquels il se trouve associé dans une unité plus ou moins vaste. Par exemple un organisme vivant — notre propre corps — ou encore une ville (sans bien entendu réduire la définition de celle-ci à celle d'un organisme biologique). Ce qui nous amène à souligner la pluralité des rythmes ainsi que leurs associations et leurs interactions ou actions réciproques.

Par conséquent tout corps plus ou moins animé et *a fortiori* tout rassemblement de corps est polyrythmique, c'est-à-dire composé de rythmes divers, chaque partie, chaque organe ou fonction, ayant le sien dans une interaction perpétuelle qui constitue un ensemble ou un tout. Ce dernier mot ne signifie pas totalité *fermée* mais au contraire totalité ouverte. De tels ensembles sont toujours en équilibre « metastable », c'est-à-dire toujours compromis et le plus souvent rétabli, sauf bien entendu cas de trouble profond ou de catastrophe.

Encore un point important : les rythmes impliquent des répétitions et peuvent se définir comme mouvements et différences dans la répétition. Cependant, il y a deux formes de répétition : la répétition cyclique — la répétition linéaire. Indissociables même si l'analyse se doit de les distinguer et de les séparer. C'est ainsi que les mathématiciens distinguent nettement deux types de mouvements, les rotations et les trajectoires, et ont pour ces deux types des mesures différentes. La répétition cyclique se comprend aisément si l'on considère les jours et les nuits — les heures, les mois, les saisons et les années. Et les marées ! Le cyclique est en général d'origine cosmique ; il ne se mesure pas de la même façon que le linéaire. Les numérotations qui lui conviennent le mieux sont duodécimales, c'est-à-dire à base 12 : les douze mois de l'année, les douze heures du cadran, les 360° de la circonférence (multiple de 12), les douze signes du zodiaque et même la douzaine d'œufs ou d'huîtres,

ce qui veut dire que la mesure par 12 s'étend aux matières vivantes en provenance directe de la nature. Les rythmes cycliques, ayant chacun une période ou fréquence déterminée, sont aussi des rythmes de recommencement : du « revenant » qui ne s'oppose pas au « devenant » pouvons-nous dire en modifiant une parole célèbre de René Clavel. L'aube est toujours nouvelle. Le linéaire, par contre, se définit par la consécution et la reproduction du même phénomène, identique ou presque à intervalles plus ou moins rapprochés ; par exemple une série de coups de marteau, série répétitive dans laquelle s'introduisent des coups plus forts et des coups plus faibles, et même des silences mais à intervalles réguliers. Le métronome donne aussi un exemple de rythme linéaire. Celui-ci provient généralement des activités humaines et sociales et particulièrement des gestes du travail. Il est le point de départ de tout ce qui est mécanique. S'attachant à l'identité de ce qui revient, le linéaire et ses rythmes ont tendance à s'opposer à ce qui devient. Selon Crevel « Le revenant s'oppose au devenant ». Le linéaire y compris les lignes, les trajectoires et les répétitions selon ce schéma se mesure sur une base décimale (le système métrique). Si donc le cyclique et le linéaire se distinguent nettement, l'analyse qui les a séparés doit les rejoindre car ils entrent en interaction perpétuelle et même sont relatifs l'un à l'autre, à tel point que l'un sert de mesure à l'autre. Exemple : Tant de journées de travail.

Ces quelques points préalablement fixés, que dira le rythmanalyste sur les villes méditerranéennes ? Il se doit de rester attentif, insistons encore, à la relativité des rythmes. Toute étude des rythmes est nécessairement comparative. Nous commencerons donc par indiquer brièvement certains contrastes entre les villes méditerranéennes et les villes océaniques. Celles-ci sont régies par les rythmes cosmiques des marées — rythmes lunaires ! Quant aux villes méditerranéennes, elles bordent une mer (presque) sans marées ; alors le temps cyclique du soleil y prend une importance prépondérante. Villes lunaires des océans ? Villes solaires autour de la Méditerranée ? Pourquoi pas ?

Mais les rivages méditerranéens ne sont pas homogènes. Chacun sait qu'ils diffèrent par le peuplement, les ethnies, par l'histoire, par des traits spécifiques dans l'économie, dans la culture, dans la religion. Comment ne pas distinguer la Méditerranée orientale et la Méditerranée occidentale, la mer Egée et la mer Adriatique, la Méditerranée du Nord qui fait partie de l'Europe et celle du Sud, africaine ? Toutefois, la Méditerranée elle-même impose à ces villes des traits communs, en tant que mer relativement petite, fermée et limitée. Tous ceux qui ont tant soit peu navigué savent que les vagues de la Méditerranée ne ressemblent pas à celles des océans ; simple détail mais significatif car les vagues ont et sont un rythme. Le climat semble aussi imposer une certaine homogénéité : tout autour de la Méditerranée on trouve l'olivier, la vigne, etc. Quant aux ports méditerranéens ils sont marqués par des relations commerciales qui étaient les débuts de la civilisation grecque. Les ressources dont dispose la plupart de ces villes qu'elles tirent de leur arrière-pays sont limitées. L'industrialisation s'est accomplie difficilement, inégalement :

elle ne semble pas avoir modifié en profondeur les traditions de l'échange ni des habitudes. Sur cette base d'échanges limités se constituèrent très tôt des pouvoirs et des autorités politiques qui s'efforçaient de dominer la ville en dominant l'espace. Ces pouvoirs se sont servi et se servent encore de l'espace comme d'un moyen de contrôle, comme d'un instrument politique³.

Les rives de la Méditerranée ont suscité il y a près de 2 500 ans la cité-Etat ; elle domine un territoire généralement petit mais par contre protège un commerce qui s'étend le plus loin possible. Dans ce commerce, l'échange matériel s'est toujours mêlé à une extrême sociabilité mais aussi, paradoxalement, à la piraterie, au pillage, aux rivalités et guerres navales, aux conquêtes et aux colonisations. Traits qui se trouvent déjà dans l'*Odyssée* d'Homère. Les villes méditerranéennes sont donc des villes politiques mais pas de la même façon que les villes qui bordent les océans. L'Etat qui domine une cité et son territoire est à la fois violent et faible, il oscille toujours entre la démocratie et la tyrannie. On pourrait dire qu'il tend vers l'arythmie ; par ses interventions dans la vie de la cité il se trouve au cœur de la cité mais ce cœur bat de manière à la fois brutale et discontinue. Dans la cité, la vie publique s'ordonne principalement autour des échanges de toute sorte : matériels et non matériels, objets et paroles, signes et produits. Si d'une part, l'échange et le commerce ne se réduisent jamais à l'aspect strictement économique et monétaire, d'autre part il semble rare que la vie de la cité ait un objectif politique — sauf cas de révolte. Dans cette vie publique les hommes ne sont pas liés entre eux par les liens qui firent des villes nordiques des communautés, garanties comme telles par des serments, des pactes, des chartes ; de sorte que toute action y était perpétuellement civique et politique. On ne peut que constater ces différences fondatrices entre les grandes villes méditerranéennes indépendantes et les villes libres des Flandres, de l'Allemagne, du nord de la France et de l'Europe. Les grandes villes méditerranéennes paraissent avoir toujours vécu et vivre encore dans un régime de compromis avec tous les pouvoirs politiques. Un tel état « metastable » est le fait du polyrythmique. On ne saurait trop insister sur cette forme d'alliance, le compromis, qui diffère historiquement de la « Commune Jurée », cette différence historique a des suites jusque dans notre époque et influence, à notre avis, les rythmes de la ville.

Sans prétendre en tirer une théorie complète et à titre d'hypothèse nous attribuons beaucoup d'importance à ces relations entre les villes et surtout les ports avec l'espace et le temps (cosmique), avec la mer et le monde : à ce qui unit ces villes au monde par la médiation de la mer. S'il est vrai que les villes méditerranéennes sont des villes solaires, on peut s'y attendre à une vie urbaine plus intense que dans les villes lunaires mais aussi plus riche en contrastes à l'intérieur même de la ville. Alors que dans les villes nordiques et océaniques on peut s'attendre à trouver des temps plus réglés, liés à des formes d'association à la fois plus contraignantes, plus désincarnées et plus abstraites (contractuelles

plus que rituelles). Sur l'Atlantique et dans le nord, engagés en tant que personnes dans les relations d'échange, les membres de la communauté urbaine leur abandonnent une grande part de leur disponibilité, donc de leur temps. Alors qu'en Méditerranée la puissance politico-étatique gère l'espace, domine les territoires, contrôle, comme on l'a déjà dit les relations extérieures sans arriver à empêcher les citoyens-citoyens de disposer de leur temps et par conséquent des activités qui le rythment. Cette analyse permet de comprendre qu'en Méditerranée, berceau de la cité-Etat, l'Etat qu'il soit intérieur ou extérieur à la cité, est toujours resté brutal et impuissant — violent mais faible — unificateur mais toujours ébranlé, menacé. Tandis que dans les villes océaniques où l'Etat et le politique ont pénétré avec moins de difficultés donc moins de violences et de drames, ils se sont immiscés en profondeur dans les activités individuelles et sociales. La séparation entre le public et le privé, donc entre l'extérieur et l'intime a lieu partout où il y a société civile et politique mais elle a toujours ses caractères propres. L'idée et la réalité de la séparation public/privé ne sont pas identiques partout. Plus concrètement, ce ne sont pas les mêmes choses que l'on cache, que l'on montre, que l'on va voir au dehors.

Si notre hypothèse est exacte, dans le vécu quotidien, dans la pratique, les relations sociales se fondent dans les villes nordiques sur une base contractuelle donc juridique, c'est-à-dire sur la bonne foi réciproque. Alors que les relations en Méditerranée tendraient à se fonder soit sur ces formes d'alliances tacites ou explicites allant jusqu'à la formation de clans (clientélismes, mafias, etc.), soit au contraire sur des refus d'alliance pouvant aller jusqu'à la lutte ouverte (vendettas, etc.). Les explications par l'histoire ancienne ou par les survivances de coutumes paysannes nous paraissent insuffisantes pour expliquer la persistance et la résurgence de ces rapports sociaux. Des codes fonctionnent durablement, plus ou moins tacites, plus ou moins rituels ; ils organisent, ils rythment le temps ainsi que les relations. Ce ne sont pas des lois strictement rationnelles, acceptables par tous sinon acceptées, qui régissent les relations. Le mot « code » n'a pas ici le sens qu'il prend dans le nord et d'ailleurs c'est nous qui l'introduisons pour désigner un ensemble de gestes, de conventions, de manières d'être. Le codage se complète avec un rituel et inversement.

Les rapports et refus d'alliances intéressent le rythmanalyste dans la mesure où ils interviennent dans la production du temps social. Ils prennent place et se déploient à l'intérieur de ce temps social qu'ils contribuent à produire (ou reproduire) en lui imprimant un rythme. Notre hypothèse c'est donc que tout rythme social c'est-à-dire collectif est déterminé par les formes d'alliances que se donnent les groupes humains. Ces formes d'alliances sont plus variées et contradictoires qu'on ne le suppose généralement, ceci étant particulièrement exact dans les grandes villes où interviennent des rapports de classe, des rapports de force politiques, mais pas seulement.

L'ambiguïté caractéristique des villes méditerranéennes par rapport à l'Etat se manifeste-t-elle dans les rythmes de la vie sociale ? Il se pourrait qu'autour de la Méditerranée, où se maintiennent des codes anciens et des rites forts, le rythmanalyse doive chercher de ce côté les secrets des rythmes. En effet, les rites ont un rapport double avec les rythmes. Chaque ritualisation crée son temps propre et son rythme particulier, celui des gestes, des paroles solennelles, des actes prescrits dans un certain enchaînement ; mais aussi les rites et ritualisations, intervenant dans le temps quotidien, le *scandent*. Ce qui arrive le plus fréquemment au cours du temps cyclique, à heures, dates ou occasions fixes. Notons qu'il y a plusieurs sortes de rites qui scandent la quotidienneté :

a) Les rites religieux, leurs irruptions et aussi leurs interventions dans la vie quotidienne ; par exemple le jeûne, les prières, les ablutions, le muezzin, l'angelus et les sonneries de cloches, etc.

b) Les rites dans un sens plus large, à la fois sacrés et profanes comme les fêtes et les carnavals qui inaugurent ou terminent une période, rites de convivialités intimes ou de sociabilité externe.

c) Enfin les rites politiques, à savoir les cérémonies, les commémorations, les votes, etc.

Bref, nous mettons sous cette étiquette tout ce qui entre dans le quotidien pour lui imprimer un rythme extra-quotidien sans pour autant l'interrompre. L'analyse de ces multiples rites permettrait selon nous de vérifier que le rapport du citoyen à sa ville (à son quartier) — notamment en Méditerranée — ne consiste pas seulement en un rapport sociologique de l'individu au groupe ; il est d'une part un rapport de l'être humain avec son propre corps, avec sa langue et sa parole, avec ses gestes dans un certain lieu et avec un ensemble gestuel — et d'autre part, un rapport avec l'espace public le plus large, avec la société entière et au-delà de celle-ci avec l'univers.

Une hypothèse vient ici à sa place et se précise. L'analyse du discours discerne deux sortes d'expression : l'une formelle, rhétorique, frontale — l'autre plus immédiate, spontanée. De même l'analyse du temps social peut discerner deux sortes de rythmes. En empruntant les termes à Robert Jaulin, nous les nommerons : « rythmes du soi » et « rythmes de l'autre »⁴. Les rythmes « de l'autre », ce seraient les rythmes des activités tournées vers l'extérieur, vers le public. On peut aussi les appeler « rythmes de la représentation » ; plus contraints, plus formalisés, ils correspondraient à l'expression frontale dans le discours. Les rythmes « du soi », quant à eux, se lient à des rites inscrits plus profondément, organisant un temps davantage tourné vers la vie privée, opposant donc à la représentation la présence à soi et par suite aux formes du discours des formes de conscience plus silencieuses : plus intimes...

Cette opposition polaire ne saurait faire oublier qu'il y a entre ces pôles des transitions multiples, des imbrications : la chambre, l'appartement, la maison, la rue, la place et le quartier, la ville enfin — ou encore la famille étroite, la famille large, le voisinage, les relations

amicales et la cité elle-même. Le Soi et l'Autre ne sont pas coupés l'un de l'autre. L'étude de l'espace de la ville musulmane montre ces imbrications, ces réciprocitys et transitions complexes entre le public et le privé⁵. Au plus près du corps la distinction des deux sortes de rythmes se retrouve jusque dans les gestes, dans les manières et les habitudes ; et ceci du plus quotidien (la façon dont on fait à manger, dont on dort) au plus extra-quotidien (la façon dont on danse, dont on chante, dont on fait de la musique, etc). L'extra-quotidien rythme le quotidien et inversement. Pas plus que le linéaire et le cyclique les rythmes « du soi » et les rythmes « de l'autre », ceux de la présence et ceux de la représentation ne peuvent se séparer. S'enchevêtrant, ils traversent la pratique et sont traversés par elle.

Ceci nous semble vrai de tous les espaces et temps, urbains ou non. Qu'y aurait-il donc de particulier aux villes méditerranéennes ? Il nous semble que dans celles-ci l'espace urbain, c'est-à-dire public devient le lieu d'une vaste mise en scène où se montrent et se déploient tous ces rapports avec leurs rythmes. Rites, codes, relations s'y rendent visibles ; ils s'y miment. A noter qu'une rue déserte à quatre heures de l'après-midi a une signification aussi forte que le fourmillement sur une place aux heures de marché ou de rencontres. En musique, en poésie aussi, les silences ont un sens.

N'est-ce pas par excellence le cas de Venise ? Cette ville n'est-elle pas une ville théâtrale pour ne pas dire une ville-théâtre, où le public et les acteurs sont les mêmes mais dans la multiplicité de leurs rôles et de leurs relations ? On imagine ainsi la Venise de Casanova, celle du *Senso* de Visconti, comme la Venise d'aujourd'hui. Ne serait-ce pas parce que se donne libre cours dans cet espace une forme privilégiée de civilité et de liberté, fondée sur et dans une dialectique des rythmes ? Cette liberté ne consiste pas dans le fait d'être un libre citoyen dans l'Etat — mais d'être libre dans la ville hors de l'Etat. Le pouvoir politique domine ou plutôt cherche à dominer l'espace ; d'où l'importance des monuments et des places ; mais si les palais, les églises ont un sens et un but politiques, les citoyens-citadins les en détournent ; ils s'approprient cet espace d'une façon non politique. Par un certain usage du temps le citoyen résiste à l'Etat. Il se déroule donc une lutte pour l'appropriation dans laquelle les rythmes jouent un rôle majeur. Par eux le temps social, donc civil, cherche et parvient à se soustraire au temps étatique, linéaire, unirythmique, mesuré/mesurant. Ainsi l'espace public, espace de représentation, devient « spontanément » lieu de promenades, de rencontres, d'intrigues, de pourparlers, de négoce et négociations, il se théâtralise. Ainsi se relie à l'espace le temps et les rythmes des gens qui occupent cet espace.

L'analyse comparative des rythmes urbains ne les distingue que pour les rapprocher. Dans le cas qui nous occupe cette analyse parvient parfois à des contrastes ou à de fortes oppositions, mais le plus souvent à des nuances. L'analyse de la ville espagnole nuance évidemment celle de la ville islamique ou de la ville italienne. Cependant, à travers nuances

et contrastes se font jour les aspects communs. Illustration de cette thèse : autour de la Méditerranée et quel que soit le pays, beaucoup de villes ont été construites sur des escarpements qui dominent la mer. Dans ces villes on distingue la ville basse de la ville haute : l'escalier joue un rôle très important. D'une façon générale il y a tout autour de la Méditerranée une remarquable architecture de l'escalier. Liaison entre les espaces, l'escalier assure aussi la liaison entre les temps : entre le temps de l'architecture (la maison, l'enclos) et le temps urbanistique (la rue, l'espace ouvert, la place et les monuments). Il relie les maisons et immeubles particuliers avec leur répartition dans l'espace urbain. Or l'escalier n'est-il pas par excellence un temps localisé ? A Venise les escaliers ne rythment-ils pas la marche dans la cité, tout en servant de transition entre des rythmes différents ? Evoquons aussi les escaliers de la gare Saint Charles à Marseille. Ils sont pour le voyageur le passage obligé — on pourrait dire initiatique — de la descente vers la ville, vers la mer. Plus que celle d'une porte ou d'une avenue leur monumentalité criante impose au corps et à la conscience l'exigence du passage d'un rythme à un autre, encore inconnu — à découvrir.

Nous avons souligné précédemment les faiblesses historiques des cités-Etats méditerranéennes. Elles ne purent jamais ni se liguer durablement contre des ennemis communs, ni s'opposer efficacement aux grands conquérants et aux fondateurs de grands empires. La victoire d'Athènes sur les Perses reste un événement exceptionnel. D'où la succession des empires qui tentèrent de l'Antiquité à nos jours de dominer toute la Méditerranée ou de l'encercler⁶. Tous les conquérants ont conquis les cités mais toutes les cités ont résisté. Comment et pourquoi ? A notre avis par les temps et les rythmes. Ce qui souligne le caractère consistant et solide des temps urbains en Méditerranée par rapport à l'espace dominé politiquement.

Quelques mots ici sur le tourisme, phénomène moderne devenu essentiel et qui prolonge d'une curieuse façon la problématique historique des conquêtes. Ici encore, se révèle un paradoxe : le tourisme se surajoute sans le faire disparaître à l'usage traditionnel et coutumier de l'espace et du temps, de la monumentalité et des rythmes « de l'autre ». Le tourisme, à Venise par exemple, ne supprime pas la théâtralité de la ville : on dirait qu'il la renforce, même s'il fait passer la représentation dramatique à une certaine bouffonnerie ; il ne parvient pas à en modifier la profondeur, à en nier le principe. D'où ce fait surprenant : les villes les plus traditionnelles acceptent le tourisme moderne ; elles s'adaptent en résistant à la perte d'identité que pourrait entraîner ces invasions. Ne serait-ce pas le cas non seulement de Venise mais aussi de Syracuse, de Barcelone, de Palerme, de Naples ou de Marseille, villes livrées au tourisme qui résistent farouchement à l'homogénéisation, à la linéarité, aux rythmes « de l'autre » ? Le tourisme peut défigurer l'espace sans parvenir à déformer le temps vécu en le rendant étranger à lui-même. Pour comprendre cette situation, nous avons vu qu'il faut faire appel à toute l'histoire. Il faut se souvenir que la longue prédominance des

échanges commerciaux et culturels a produit un brassage de populations diverses, migrations et cohabitations. Ce qui confirme cette forme d'alliance dans le compromis qui caractérise l'histoire du rythme dans ces villes — et d'autre part entretient et consolide des clans. Autrement dit des rapports aussi solides et durables dans les conflits que dans les alliances. Ce qui met l'accent sur un autre paradoxe : comment ont pu se fonder des compromis historiques aussi durables sur un fond de manichéisme aussi puissant ? Réponse : ils se sont fondés sur l'organisation du temps et des rythmes, organisation à la fois privée et publique, sacrée et profane, apparente et secrète.

L'Etat et le politique ne sont pas seuls à se voir refusés par l'intime, repoussés ou même expulsés de leur espace par une forte rythmicité, ce qui ne les empêche pas de revenir également avec force vers ce qui les a refusé. Toute forme d'hégémonie et d'homogénéité est refusée en Méditerranée. Il n'y a pas que les rythmes imposés par la centralité étatico-politique qui soient ressentis comme rythmes « de l'autre » ; c'est l'idée même de centralité qui est refusée, parce que chaque groupe, chaque entité, chaque religion et chaque culture se considère comme un centre. Or qu'est-ce qu'un centre, sinon un producteur de rythmes dans le temps social ? La polyrythmie des villes méditerranéennes met en relief leur caractère commun à travers leurs différences. Une telle pratique urbaine pose une question : comment *chacun* (individu-groupe-famille, etc.) parvient-il à insérer ses propres rythmes parmi ceux des autres (différents), y compris les rythmes imposés par l'autorité ? Dans cette insertion des rythmes « du soi » dans les rythmes « de l'autre », quelle est la part de la séparation radicale et des compromis, de la tolérance et de la violence ? Un fait banal et connu, à savoir que dans toute grande ville du pourtour méditerranéen chacun entend dès l'enfance plusieurs langues, ne peut pas ne pas avoir de conséquences quant à l'acceptation « spontanée » ou « native » des rythmes divers — quant à la perception de la diversité des rythmes « de l'autre ».

L'énigme de la vie pratique et sociale se formulerait donc ainsi : comment se déterminent, s'orientent et se répartissent les rythmes « du soi » et les rythmes « de l'autre » ? Selon quels principes citadins (civils) se règlent les refus et les acceptations d'alliances ? La polyrythmie résulte toujours d'une contradiction mais aussi de la résistance à cette contradiction — de la résistance à un rapport de force et à un conflit éventuel. Un tel rapport contradictoire peut se définir comme la lutte entre deux tendances : la tendance à l'homogénéité et celle à la diversité, cette dernière ayant en Méditerranée une vigueur particulière. Ce qui peut se dire encore autrement : Il y a tendance à la domination globalisante des centres (villes-capitales, pays et cultures dominants, empires) qui s'attaque à la multidimensionnalité des périphéries — laquelle à son tour menace perpétuellement l'unité. En termes de rythmanalyse, disons qu'il y a lutte entre un temps mesuré, imposé, extérieur, et un temps plus endogène. S'il est vrai que dans la ville méditerranéenne la diversité prend toujours sa revanche, elle ne parvient

jamais à vaincre la tendance inverse à l'unité politique, organisationnelle, culturelle. Tout se passe comme si la Méditerranée ne pouvait renoncer au principe unitaire qui a fondé et fonde encore son identité ; pourtant les idéologies de la diversité s'opposent jusqu'à la violence aux structures identitaires et unitaires. Comment ne pas évoquer ici Beyrouth ?...

Lorsque les rapports de force l'emportent sur les rapports d'alliance, lorsque les rythmes « de l'autre » rendent impossibles les rythmes « du soi », alors éclate la crise totale, avec le dérèglement de tous les compromis, l'arythmie, l'implosion-explosion de la ville et du pays. Il nous semble que Beyrouth — ce cas limite — ne peut pas ne pas prendre valeur et sens de symbole. Beyrouth, il y a quinze ou vingt ans était le lieu de compromis et d'alliances qui paraissent aujourd'hui miraculeux : le lieu d'une polyrythmie réalisée dans une (apparente) harmonie.

Cette brutale arythmie pose une question qui concerne tout projet méditerranéen, toute perspective d'unité et de globalité dans cette région du monde. Un tel projet s'effondre-t-il devant ce drame ? Ce n'est pas au rythmanalyste de se prononcer ; tout au plus peut-il soutenir que l'analyse des rythmes apporterait des éléments non négligeables à tout questionnement de ce genre.

Le projet rythmanalytique appliqué à l'urbain peut sembler disparate, car il fait appel pour les relier à des notions et aspects que trop souvent l'analyse maintient séparés : le temps et l'espace, le public et le privé, l'étatico-politique et l'intime ; il se place tantôt d'un point de vue et dans une certaine perspective, tantôt dans une autre. Il peut ainsi sembler abstrait, car il fait appel à des concepts très généraux. Nous aurions pu éviter ces reproches et ne pas laisser une telle impression : soit en décrivant minutieusement un lieu privilégié et connu — soit en nous lançant dans le lyrisme que suscite la splendeur des villes évoquées. Or tel n'était pas notre propos. Nous avons voulu introduire dans le débat des concepts et une conception générale : la rythmanalyse. Cette conception a des origines très diverses : théorie de la mesure, histoire de la musique, chronobiologie et même théories cosmologiques. Nous voulions vérifier dans la mesure du possible en les proposant ici quelques hypothèses dans l'espoir qu'elles seront reprises et portées plus avant par d'autres. Nous avons donc tenté de dégager un paradigme : un tableau d'oppositions constituant un ensemble ; ensuite nous avons examiné le contenu spécifiquement méditerranéen de cette forme, l'entrée dans la pratique de ces oppositions. Ce qui a mis en évidence des conflits virtuels ou actualisés, des rapports de forces, des menaces d'éclatement. Le tableau paradigmatique, mis en rapport avec la pratique s'est dialectisé. Le chemin jalonné par des concepts s'ouvre ainsi sur des analyses plus fines. A entreprendre.

NOTES

1. Henri Lefebvre et Catherine Regulier, « Le projet rythmanalytique », *Communications*, n° 41, 1985.
2. Guillaume Apollinaire, « Cortège », *Alcools*.
3. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II*.
4. Robert Jaulin, *Gens du soi. gens de l'autre*, U.G.E. 10/18, 1973.
5. Paul Vieille, « L'Etat périphérique et son héritage », *Peuples Méditerranéens*, n° 27-28, avril-sept. 1984.
6. Burhan Ghalioun, « Dialectique de l'un et du multiple », *Peuples Méditerranéens*, n°19, avril-juin 1982.

LA DIFFUSION DE LA COULEUR

Casablanca - Maroc

Guy LEONARD

« Ibn Khaldoun est resté Maghrébin. Il en a conservé les habitudes, le costume ; anecdote significative : en 1401, c'est son burnous noir (vêtement bien différent de ceux des Orientaux qui l'entourent) qui attire d'abord sur lui l'attention de Tamerlan. » Ces mots de Yves Lacoste pouvaient-ils balayer la boutade qui venait de m'être offerte : « Tu sais, on n'a pas de sens de la couleur, tu achètes un vêtement, tu regardes, la taille, la forme, le prix, le prix surtout, ensuite la couleur, alors... ». Mais, il ne s'agissait pas de vêtement, mais de la ville de Casablanca, avec la question combien importante : « Quelle est la couleur du cheval blanc d'Henri IV ? ». Casablanca est blanche et elle n'est pas la seule à être blanche, pourtant, elle le serait beaucoup plus que d'autres villes ; blanche dès sa naissance, en quelque sorte une identité... d'identité ! Admettrait-on le blanc comme unique couleur possible, une couleur devenue naturelle, évidente, étalée à grands coups de badigeon tout autour du Bassin méditerranéen, sur le Maghreb et, plus loin, là-bas, en Afrique Noire ou même sur le Nouveau Continent ? Une débauche de blanc. La culture du Blanc. Mais Marrakech est rouge.

Du côté de la terre, Tanger m'apparaissait dans le jour usé — mais peut-être ne faut-il regarder Tanger que de la mer ? C'était la ville en expansion, comme toutes les villes du Maroc, qui bascule dans la suprématie urbaine ; les constructions avaient escaladé les collines puis s'épanchaient dans la plaine, demain elles s'y étaleraient. Tanger devait être blanche, il ne pouvait en être autrement, elle l'était sans doute

parfaitement quand le soleil se promenait autour du zénith, beaucoup plus en tout cas que dans ce contre-jour délicat, fait de nuances ; les blancs caressés d'une dernière lumière enfermaient dans les gris, ou bleus, les impressions secrètes des jours, il y avait des jaunes, aussi, des bleu criard, nés du matin quand, dans la rue, se vend le lait ou la menthe, le rouge, d'un enfant effronté, qui crachait à la face d'un chien. La ville allait, aujourd'hui, s'endormir dans un mauve nouveau. Cette ville qui s'avancait, venait vers moi, avec ses murs de briques rouges, ici, on avait commencé à crépir et le badigeon blanc, là, du tâcheron, était resté suspendu. Tanger vivait, avec des dessous aguichants, polychromes, comme une œuvre bien pleine et continue.

Quelques jours plus tard, j'étais à Azemmour. Les basses eaux de l'Oum Er Rbia, sombres, lissaient des algues vertes arrimées aux rives vaseuses serrées de champs verts ; la muraille, ocre, se dressait, enfermant la ville. Il y avait un trou profond dans la crête du mur et je me sentis irrésistiblement attiré par ce défaut. Arrivé à la ville, je descendis vers le fleuve. D'abord, je ne vis rien, du moins rien de ce que j'attendais, quand, enfin, j'eus devant moi un véritable tableau : le marabout de Rebbi Abraham Moulneiss était là, brun, avec sa coupole surmontée de trois sphères, des créneaux rougis, il ne fermait pas le paysage et, au loin, dans une échappée, se reposaient des liserets verts ou ocres que j'enrichissais de mon invention ; plus près, m'enfermant, les façades s'étaient enrichies de verts, jaunes ou bleus, des bleu cru, vivants et je souhaitais immobiliser sur les galets de la pente, des femmes qui s'esquivaient, la tête enfermée dans un châle rouge. Je m'installai un long moment dans la muraille détruite. Il n'y avait plus de juifs dans le quartier réservé. Je me demandai si, parce qu'il avait été *mellah*, on n'avait pas laissé le quartier un peu à l'écart, permettant ainsi aux nouveaux résidents de s'exprimer librement. L'impasse de la synagogue était blanche, mais les ouvertures étaient bleues ou vertes, au fond, le porche était bleu, d'un bleu terriblement vif. Le *fqih*, un peu plus loin, derrière la porte cloutée des siècles passés armée du célèbre heurtoir en fer, se tenait droit au centre de la minuscule cour ornée de *zellidjs* noirs et blancs. Il y avait un figuier bas et généreux. Les enfants, une trentaine, dans une pièce minuscule, comme aux heures d'Ibn Khaldoun, ânonnaient le Coran.

Mais à Casablanca, il y avait une vague déferlante, haute, en vérité, identifiable à un raz-de-marée roulant sur la ville. Blanc. Blanc. Avec des échelles piquées partout. « Je suis étudiant en maths, mais j'aide mon père. C'est le moment de faire de l'argent », je ne reconnaissais pas l'étudiant maculé de blanc qui m'offrait un casse-croûte à l'heure du repos. Hay Hassani, du blanc, Sidi Bernoussi, du blanc, Essalama, du blanc. C'est que Casablanca entrait dans la période des fêtes et des rencontres, elle se faisait belle. Elle se parait sans doute pour faire oublier son caractère difficile, pour se faire excuser ou pour masquer sa tristesse. Comme un masque Nô. On l'avait oubliée à un moment de son passé, elle était devenue jalouse d'autres cités, elle avait aussi hurlé son

désarroi ; combien de morts en 1981 ? Elle ne voulait plus être cette capitale économique où des hommes s'échinaient tandis que d'autres s'enrichissaient fabuleusement, presque aussi vite que la course d'une balle jaillie d'un fusil. Casablanca était partie à la conquête d'une nouvelle représentation. Economique, certes, mais sportive et politique. En 1985, Casablanca recevait le monarque qui fêtait son cinquante-sixième anniversaire et aussi les grandes manifestations de la jeunesse, un colloque sur l'eau mais beaucoup plus une rencontre inter-arabe, le pape, tant d'événements qui ne laissaient plus de repos aux autorités. Casablanca était au rythme du blanc. Le blanc qui signifiait le maintien de l'ordre, l'application d'une décision, le respect d'un événement. Graver aussi les mémoires. Tatouer pour que les résidents puissent dire « on avait blanchi » ; certaines mauvaises langues, mais à Casablanca on adore les jeux de mots, auraient, paraît-il, dit : « on est blanchis ».

Ce qui ne répondait cependant pas suffisamment à l'interrogation sur le blanc. Il fallait s'approcher d'un discours tenu autour de la couleur. Sur fond de complexe administratif de la préfecture Hassani Aïn Chok, tuiles vernissées et petites pyramides de verre, l'architecte français dit : « la couleur, c'est une chose très importante ». Un autre architecte, français également, un des plus anciens architectes de Casablanca dit : « je ne m'intéresse pas directement à la couleur, j'aime les matériaux, ce qui intervient également, pour beaucoup, est la masse ou l'aération de l'œuvre ». Cet architecte marocain dira : « le blanc tient d'un arrêté municipal, c'est une couleur qui s'impose, le crème est toléré, mais ce qui importe est la nature même du bâtiment, sur les bâtiments modernes, c'est la pureté des lignes qui s'impose, la masse qui, finalement, peut interdire l'emploi du blanc et conduire vers une autre couleur, de même qu'à l'emploi de nouveaux matériaux, qui, bien entendu, n'ont rien à voir avec le blanc ». Un autre architecte de l'ordre précisera : « seul le blanc est toléré, c'est une couleur généralement respectée, mais il y a des différences dues à la construction, à son lieu d'implantation ; pour le ravalement le blanc s'impose, ce qui se passe c'est qu'une grande partie des bâtiments n'est pas traitée par des architectes, il y a alors des couleurs qui surgissent n'importe comment. Je peux travailler dans la couleur, mais à partir d'un nuancier, je travaille dans la couleur, mais en créant des façades symboliques ». Les services officiels confirment que le blanc constitue la base de la couleur, mais enrichissent encore le discours : « les communes cherchent à définir leur couleur, voisine du blanc, ainsi Belyout-Anfa propose le blanc cassé et pour les ouvertures le marron, pour Mers Sultan c'est le blanc ocre avec des ouvertures grises, pour le Maarif ce sera le blanc ou blanc coquille d'œuf avec des ouvertures marron ou grises, il faut aussi savoir que les parements demeurent libres ». L'entrepreneur, le petit patron savent conseiller le client : « tu vois l'usine, c'est moi, elle est blanche » ; et nous sommes à Burger : « je dis, il faut faire blanc et on m'écoute, on fait comme ça, c'est la loi » ; l'utilisateur peut accepter : « si j'avais à peindre cette façade ? La façade blanche et les fenêtres marron ».

Ces quelques remarques révèlent que la couleur, en dépit des apparences, pose problème à Casablanca. Que le blanc, ou les couleurs voisines soient presque tacitement admis est un fait. Nul ne pourrait admettre qu'il faille laisser à chacun la liberté d'un choix, ici, comme ailleurs. Dar Beida, ville neuve et née de la colonisation, a pour base la couleur de l'ordre et du maintien de l'ordre. C'est un héritage méditerranéen et colonial, cette culturation, selon le mot de Freinet, qui fait qu'aucune autre solution ne saurait prévaloir. On a vanté le blanc, y compris Le Corbusier dont l'influence sera grande, et on a fini par l'épouser, à la différence que le blanc sur les étages d'une colline, avec des ouvertures étroites et des revêtements grossiers, établit des nuances, tant de délicatesse, de finesse, jusqu'à constituer un tableau, que la ville à plat, et c'est le cas général de Casablanca, est loin de pouvoir approcher. Le pouvoir communal n'avait pas à évacuer un héritage si dense, et cette règle de l'ordre, de tous admise, mais il a cherché à accepter la nuance, or, dans une démarche autour de la couleur, nul ne peut instantanément fournir l'arrêté définissant les orientations récentes, parce qu'il n'est pas ratifié.

La seconde remarque touche la nature du bâtiment, sa masse, sa fonction. La ville moderne s'équipe en bâtiments de haute lisibilité qui épousent les techniques et les matériaux répandus dans le monde et autour desquels chacun semble devoir se reconnaître. Dès lors, par contraste, il n'est plus possible de garantir l'usage du blanc et la porte s'ouvre à la différence.

Enfin, le pouvoir de l'architecte semble limité ; c'est un regret exprimé par la Chambre des architectes. De grands pans de l'habitat populaire leur échappent ; les dessinateurs conçoivent des plans à peine contre-signés par des architectes débordés ou trop intéressés ; c'est une des faiblesses du sous-développement. Dans ce cas, l'architecte, engagé dans une idéologie progressiste, et sans doute par son engagement, en vient à condamner les libertés laissées aux petits constructeurs. Ils expriment leur désir d'ordre et finalement condamnent la création ou l'initiative populaire.

Il est impératif dans ces conditions d'observer les trois niveaux de réalisation : les grands bâtiments administratifs ou de gestion, l'habitat de qualité et l'habitat populaire.

Les parures des grandes réalisations tiennent, ainsi que le souligna l'architecte, aux techniques mises en œuvre, le blanc s'estompe le moment venu. Les réalisations les plus spectaculaires n'ont plus rien à voir avec le mur plein et épais, les *moucharabiehs*, les ouvertures esquivées, le blanc, qui préservent des attaques du soleil ; elles s'élancent hardies, fumées, du noir au mordoré, en plans prestigieux, ce sont, le bâtiment de l'OCP, la tour Atlas qui sont les fleurons de cet art nouveau apparu en 1977-1978 ; le ciment brut, gris, qui prend pied dans la ville avec la Banque Populaire en 1979 et ne sera pas suivi ; le blanc de l'hôtel Casablanca virant au gris, vert, rouge avec le nom enchanteur de Hyatt Regency, fleuron de la place Mohammed V ; le blanc, blanc cassé,

coquille d'œuf se maintiennent dans de nombreux bâtiments comme la Compagnie marocaine de navigation, immeubles de rapport tant sur le boulevard d'Anfa que dans le voisinage du parc de la Ligue arabe. Parmi les bâtiments officiels, alors qu'un style néo-arabe se maintient, la réalisation du siège de la Commune urbaine Anfa, grossièrement pyramidal avec arcades — ce qui n'est pas nouveau — jouera avec les couleurs, du marbre vert sur fond blanc à la base, renvoyant ainsi à la source, à l'arrière-pays et à ses richesses, jusqu'aux *zellidjs* blancs en hauteur, rattachant l'édifice à Casablanca, la ville et son universalité. Les grandes réalisations parviennent, par les impératifs qu'elles contiennent, à se libérer quand bon leur semble de la toute puissance du blanc, mieux encore, elles obtiennent le droit de s'en distinguer, pour mieux exprimer leur vocation et leur accord avec un courant architectural international. Cependant, l'ensemble des réalisations demeure modeste et peu créatif ; il s'agit plus de reprises, d'emploi de techniques éprouvées ou de formes et couleurs rodées que d'un art précurseur. Ainsi l'emploi des matériaux colorés, dont le verre, semble-t-il déjà dater quand, ailleurs, se confirment les recherches autour des masses pour précisément faire pénétrer et jouer la lumière. Les bâtiments marquant l'évolution de la ville s'ouvrent sur les œuvres récentes mais les commanditaires semblent, encore, refuser de s'engager suffisamment. D'autant plus que le Maroc, à ce stade, reste prisonnier de contraintes de service, techniques, de matériau, et de la nécessité d'absorber une forte main-d'œuvre sur tout chantier ouvert.

L'habitat de qualité a très largement débordé le monticule d'Anfa ou le quartier Polo longtemps mis en évidence. Il forme une très large tache à l'ouest de la ville, aujourd'hui enfermée dans l'habitat moyen, relayée par le développement d'un nouveau pôle à Californie qui offrait l'avantage de présenter le plus grand parcellaire possible. Aujourd'hui, le tabou de la copropriété s'effaçant, la mitoyenneté acceptée, autant que le développement des classes moyennes, font que les solutions se multiplient. Les plus belles réalisations respectent la loi du blanc ou du crème sans difficulté, trouvant ailleurs l'occasion de se personnaliser ; l'architecte joue avec les masses, les angles, les décrochements, les matériaux, pour le plaisir exclusif du résident puisque, en quelques mois, la construction disparaîtra derrière un mur opaque de verdure composé de bougainvillées, lierres, etc. La représentation de la maison, la fête sur la rue, n'existe plus, le quartier s'engloutit dans une débauche de verdure, d'une grande exubérance ou d'un ordre méticuleux, rendant parfaitement compte de la puissance cachée d'une élite.

Hors de ce cadre, la construction individuelle pavillonnaire s'est développée avec plus de modestie, et souvent beaucoup d'adresse. Le cas le plus intéressant se situe dans le voisinage de l'hippodrome sur un espace longtemps non bâti, gelé, mais étroitement enveloppé par l'habitat de haut standing. La voirie, le découpage et la taille du parcellaire n'offraient aux nouveaux propriétaires qu'un champ modeste à l'expression de leur ascension sociale urbaine. La limite entre chaque construction,

cette barrière infranchissable préservant l'intimité, est moins marquée que dans les quartiers à plus grand parcellaire, il s'agit de murs bas jusqu'à présent enrichis d'une verdure modeste. La masse de la maison et ses façades prennent donc une importance considérable dans la représentation que veut offrir le nouveau résident. Guidés par les architectes, jouant les uns par rapport aux autres par effet d'entraînement et accord, les résidents ont finalement organisé un spectacle où la couleur tient une place considérable. De la tradition subsistent les tuiles vernissées vertes, de la loi quelques maisons coquille d'œuf, de la nouveauté est née une palette de mauves, bleu tendre ou d'ocres alternés. Par exemple, cette villa mauve couverte en tuiles rouges, cheminée latérale rouge, mur extérieur légèrement brun avec porte en cèdre enfermée dans un cadre de céramique marron, ou celle-ci, tuiles vertes vernissées, façade vert clair, bassin de fleurs bleu sombre, guirlandes de verdure, ou cette dernière, façade coquille d'œuf et rose, encadrement des fenêtres blanc, boiserie claires, corbeilles de fleurs, ferronneries blanches. L'ensemble de très heureuse facture, sur des matériaux locaux, évite l'écueil de l'exagération montrée dans des réalisations voisines d'Anfa ou l'inutile devient essentiel parce que l'aisance est excessive. La composition, limitée d'ailleurs à l'îlot, évoque le bien-être, l'équilibre et la volonté de façonner une communauté de paysage.

Un autre exemple, sans doute plus spectaculaire, a été réalisé entre 1978 et 1984 sur Aïn Chok. L'intérêt est considérable puisque l'îlot Haddaouia s'insère entre les barraques tristement célèbres et toujours citées de Aïn Chok, les constructions de haut standing, masquées, de Panoramique, et les formes populaires, dites traditionnelles qui descendent vers le centre ville. Le cœur de l'ensemble fut réalisé en 1978 sur un seul axe avant de s'enrichir par épaulement d'autres constructions, ce qui, l'œuvre achevée, donne une impression particulièrement sensible d'une aire spécifique, à haute personnalité. L'écueil à éviter était l'univers carcéral par l'entassement de maisons individuelles identiques et jointives. Le succès de la réalisation tient dans l'adresse de l'équipe d'architectes qui a su jouer avec les façades. Avec une grande habileté le meneur de jeu a intégré les tons en plages, en bandes, cadres, pour souligner les ouvertures et les « moments » de la construction. Du vert, du rose, du mauve et un jaune intermédiaire. Rien ne semblant impossible puisque, suprême astuce, la pierre et le métal intervenaient pour relier les touches colorées d'une construction à l'autre. Il en résulte une forte impression d'indépendance et simultanément de collectivité, le plaisir des retrouvailles avec le passé et le droit à la modernité. Quel danger menaçait l'œuvre ? La détérioration des matériaux, les essais individuels malheureux, la réalisation d'ajouts inesthétiques. Rien de cela ne s'est passé, pas d'avatars cruels, l'accord tacite des résidents lié à la puissance évocatrice de l'œuvre suffisant à garantir l'œuvre ; la qualité des revenus tout autant. Sont apparues des vasques de fleurs, des lampes de cuivre, qui ont enrichi encore la palette, créant une légère confusion heureuse.

Ces deux exemples suffisent amplement à montrer que la rigueur de la loi n'affecte pas les constructions de bon standing dès que l'architecte est en mesure de présenter, pour le compte d'un particulier ou d'une société, un projet suffisamment cohérent et riche. Le blanc dans lequel certains pouvaient aussi voir une marque infamante du passé, une obligation d'uniformité également, rendant peu compte des espoirs des citadins, disparaît au profit de tons étudiés, d'autant plus heureux qu'ils débouchent sur l'enrichissement d'un environnement, d'une collectivité, ou sur le rappel d'usages parfois négligés. Sur ces modèles, il conviendrait de développer l'analyse, les résidents aimeraient-ils plus de rigueur, une plus grande profusion d'éléments décoratifs ? Souhaiteraient-ils gérer davantage le décor qui leur est proposé ? Le considèrent-ils comme une forme achevée ou de transition ?

Mais c'est vers l'habitat populaire que se porte avec plus d'attention encore notre observation. Qu'est-ce que le blanc ? C'est la solution la plus aisée, la plus efficace au meilleur coût. Le blanc sert à étanchéifier, à tuer les parasites, à modérer les écarts thermiques. D'un emploi aisé, le blanc recouvre le blanc au moindre prix. Ainsi le blanc ou le blanc cassé se sont-ils aisément imposés dans les formes les plus frustrées de l'habitat urbain. Quel douar, quel bidonville n'a-t-il pas reçu, à un moment ou à un autre sa couche de badigeon blanc ? Quel bidonville ne s'est-il pas plié à l'ordre de blanchir ? C'est que le blanc est un cache-misère. Blanc à Backo toujours vivant, blanc à Douar Abdelkader. Le blanc couvre tout : la porte, les planches et tôles qui enferment les cours minuscules, les arbres moribonds, les éperons qui hérissent les toits. Mais ce blanc meurt vite, dans la poussière de la misère ; du sol montent les fleurs de la boue, en vastes auréoles tandis que la poussière en nappes s'infiltre partout. Pour peu que le bidonville ne soit plus traité, il revient à sa nature, grisâtre, à la fois sauvage et ordonné, hirsute et maladif, avec, encore, sur des fils, des linges qui battent au vent et, dans les couloirs de tôle, des enfants qui jouent. Sur une porte, le résident qui ne veut pas être ignoré trace un numéro maladroit en noir ou en rouge ; s'il trouve un pot de couleur, il l'utilise pour tracer une fleur géométrique, incantation à la force du seuil, rappel de ce qu'il a observé ailleurs, souvenir d'un passé, espoir aussi de jours heureux.

Autre manifestation du blanc, celle observable sur les barres d'El Hank ou de Aïn Chok par exemple. Petonnet identifie ces prisons casablancaises à celles de la banlieue parisienne, c'est juste et cela demeure juste. « La rigidité du béton » dit-il, à laquelle il faut ajouter l'uniformité du blanc, d'autant plus que là, comme ailleurs, les barres se donnent en spectacle sur un socle vide ou totalement déshumanisé. Est-ce Le Corbusier présent ? « La maison, machine à habiter doit être blanche, les autres couleurs servent à valoriser le volume blanc » affirmait-il, mais on oubliait que la maison était une machine à habiter. Condamner ces réalisations, les briser, les saigner à blanc. Sans doute la couleur, ainsi que le précise André Barthélémy, « peut être un cache-misère et on ne peut en attendre des effets magiques » mais les œuvres de Bernard

Lassus, Fabio Rieti, Gaudi, Wright, Burano, offrent de nouveaux horizons. Les essais pour inverser le désastre de ces barres blanchies, à notre connaissance, n'ont pas encore été tentés, mais nous verrons que dans les constructions plus récentes, les modèles échappent à la réalisation carcérale totalement condamnable.

En fait, en 1985, les choses sont complexes et la gamme de l'habitat populaire est très ouverte ; elle couvre les douars bourgeonnants comme les bidonvilles en voie d'éradication (13 % de la population totale est bidonvilloise) et les réalisations intercalaires, proches des immeubles en copropriété. Dans de telles conditions, l'approche de la couleur doit se faire sur des exemples d'autant plus précis que l'œuvre du temps est considérable.

Dans Hay Hassani, Hay Hattaoune, à l'ouest de Casablanca, vaste périmètre de bâtiments bon marché, deux étages, jointifs, avec étroites terrasses, le blanc ou le blanc cassé s'imposent, c'est l'univers carcéral fendu par de larges artères où le mouvement rend vie (cars bleus, taxis rouges, camions jaunes). La surcharge en terrasses, balcons, fenêtres est constante, toutes données identiques à celles qui ont pu inspirer Rieti en 1979, mais qui, ici, ne donnent rien qui ne soit lugubre. Et pourtant à Hay Hattaoune, hors des grands axes où la loi s'impose, naît l'œuvre des résidents qui cherchent à rendre leur îlot plus acceptable. La masse des bâtiments ne pouvant plus être touchée, le décor de façade a pris une valeur considérable. Dans tel creux, les portes d'un bleu cru sont enfermées dans un chambranle vert ou rose alors que les fenêtres jouent dans la lumière avec des roses, des verts ou encore des bleus. Les façades cependant demeurent blanches ou grises. Plus loin, dans un décrochement dont la fonction serait de favoriser l'intimité, mais qui était totalement répulsif, on observera : façade ocre, porte brune, encadrement vert, fenêtres brunes, encadrement rose, tapis rouge en terrasse et une peinture formée de deux grands pots de fleurs, l'un brun avec des fleurs vertes, l'autre rouge avec des fleurs rouges. André Barthélémy notait : « La couleur est plus répandue dans la culture populaire que dans le bon goût bourgeois qui a profondément occulté tous les phénomènes de couleur » ; il est important d'ajouter que, dans les quartiers populaires, non seulement la couleur, mais le tracé surgissent avec une rare exubérance comme un hymne à la vie. Que l'on aille plus loin, *zankat* 95, façade ocre, ouvertures vertes, bandeaux blancs, dessins de cercles, étoiles roses et vertes en relief. Sur l'étroite place non goudronnée mais traversée par un axe secondaire, se sont rassemblées des activités commerçantes. Les décorateurs interviennent. Les auteurs signent. Ils réalisent l'enseigne à la commande mais aussi proposent des modèles. L'exécution, d'une grande naïveté, est d'une grande importance, non seulement pour sa fonction explicative, mais aussi pour révéler que les commerçants détiennent le pouvoir exceptionnel, par l'enseigne, de créer un cadre de vie idéal, brisant la monotonie, offrant le bonheur : manger, se déplacer, vivre. Sur ce décor s'appuie la vie de l'îlot :

- le coiffeur : dessins de têtes et ciseaux, polychromie : jaune, bleu, noir ;
- la crèmerie : fond blanc et cerf dans un pâturage ;
- l'auto-école : fond bleu, voiture et camion enfermés dans une ribambelle de signes du code de la route ;
- l'infirmerie : croix et croissant rouge sur fond crème, main orientant le client ;
- le dépôt de lait : Mickey, deux enfants, un yaourt, une fleur, un verre de lait, une vache.

Ces larges fresques nécessitent l'intervention du décorateur qui seul dispose du don et des couleurs et ustensiles indispensables pour réaliser l'œuvre. Il est, de l'avis général, un artiste et son œuvre est justement prisee.

Tant d'art, une si forte volonté pour briser ce qui ne serait qu'un univers carcéral n'est possible que par l'effritement d'un pouvoir qui se doit de maintenir un ordre rigoureux. A la question : « ces réalisations sont-elles illégales et frondeuses » seront données des réponses nuancées. Sans doute le sont-elles lorsque la façade ne respecte pas le blanc ou blanc cassé imposé, mais elles ne le sont plus lorsqu'il s'agit d'enseignes, elles le sont lorsque les embrasures dérivent trop, elles ne le sont pas puisque le parement est libre. L'acceptation ou le refus tiennent dans un échange subtil entre la commune et son représentant, la volonté de faire respecter une loi, la nécessité de garantir aux résidents une certaine liberté, l'acceptation de l'œuvre décoratrice soutenue par l'environnement, mais aussi, le vieillissement qui permet aux plus vieux propriétaires de se détacher des contraintes et d'exercer peu à peu leur maigre pouvoir.

Un autre exemple particulièrement significatif sera relevé à Hay Jawadieh (quartier populaire de Sidi Othmane). Lors de la réalisation de l'îlot, les résidents avaient pour voisinage un bidonville — souk de la ferraille aujourd'hui disparu ou, en retrait, un ensemble de constructions populaires très bon marché. Aujourd'hui, les bâtiments très ordinaires, sans locaux à usage commercial, sans encorbellement (un des traits caractéristiques de la construction populaire) se sont surélevés jusqu'à atteindre les quatre étages et l'on ne pourrait imaginer de réalisation plus sinistre si, précisément, la couleur n'apportait quelque lumière. Dans ce tableau, d'une froideur presque insoutenable, les propriétaires ont fait pénétrer sur fond blanc des lignes qui soulignent les étages et marquent la croissance de la construction, soit encore, l'enrichissement du propriétaire ; les ouvertures profitant de la faiblesse de la législation sont vertes, rouges, bleues, toutes couleurs vives ; des encadrements de maisons en ciment ferment la façade qui devient un tableau, alors, cette façade s'offre la fantaisie du bleu, ou du vert. Dans quelques angles, entre deux blocs, surgissent quelques bouquets de verdure, maigres et poussiéreux, un figuier dont le pied est noyé dans quelques pieds de maïs jaunies.

Ici et là le propriétaire a fait appel à des symboles ou à l'écriture pour renforcer la représentation qu'il veut s'offrir sur la rue, c'est à

Jamila I ou à Sbata que les exemples semblent prendre la plus grande force. Par exemple, dans la même rue :

- fond blanc cassé, cercle avec pointe et étoile intérieure, polychromie : gris-vert ;
- fond blanc, forme de trèfle en relief, soulignée par un cœur, céramique verte ;
- fond bleu clair, arche géométrique renforcée par des étoiles en écoinçon, polychromie : jaune, rouge, vert ;
- fond blanc cassé, porche réhaussé d'une pointe, étoile intérieure, ocre, vert ;
- fond bleu, forme de trèfle, main de fatma intérieure, opposition entre surface lisse et granitée, bleu clair, céramique.

D'autres exemples pourraient être relevés ailleurs. La couleur a la fonction générale d'enrichissement du cadre de vie, elle souligne aussi que le propriétaire prend de l'importance. L'apparition de nombreux motifs décoratifs, en relief, colorés ou non, lisses ou en crépi, en céramique, peuvent s'interpréter comme la nécessité de conjurer le sort et d'appeler sur soi la clémence divine. On éloignera les mauvais esprits, le *djoun*. Tous les symboles semblent s'approcher d'une signification religieuse, la main protectrice, l'arche ou le porche, rappel schématique de la porte de la mosquée mais bien davantage du *mihrab* d'autant plus que l'espace délimité est vide et offre le champ du mystère, mais aussi l'étoile évoquant à la fois l'islam et le royaume. Certes, par le décor, on agit pour soi, mais le but final est de révéler à l'autre, le passant ou le voisin, simultanément, une volonté d'insertion au corps des résidents, l'appartenance à une communauté de pensée, ou même, de manifester la volonté d'attirer de façon permanente autrui, vers une réflexion sur la vie, la prière, et Dieu. Peut-être convient-il aussi de penser que ce recours aux symboles traduit l'inquiétude née du passage d'un cadre traditionnel, celui de l'origine, celui aussi de la naissance de la religion, à un cadre moderne, celui de la ville, qui implique de l'avis général une perte de foi et l'abandon des pratiques. Par le motif religieux, le propriétaire cherche à briser ce cercle infernal du déséquilibre surgi de la croissance explosive de la ville, il jure son attachement à l'islam, au royaume, cherche dans la ville qui ne cesse de se développer, farouchement, à se reposer, peut-être à préparer sa mort.

D'avantage de revenus. L'habitat évolue. Le décor se modifie, de nouveaux matériaux et des techniques autres s'ajoutent aux réalisations peu coûteuses déjà mentionnées. Le décor des ouvertures, les parements, la porte prennent une importance considérable. La céramique est un domaine dans lequel le Maroc s'est taillé une réputation justifiée. Si l'on peut faire appel à des céramiques rares produites en dehors du territoire national, la fabrication de la céramique ordinaire peut se faire dans des ateliers modestes péri-urbains ou même urbains. La gamme de la production est vaste allant du carreau 20/20 à la pastille. Cette céramique en pastille apparaît dans les décors des embrasures des portes avec une audace et une luxuriance qui peut surprendre. Y a-t-il eu une mode ?

Il est difficile de le dire, mais la technique une fois présentée par les tâcherons a pris une importance considérable dans tous les quartiers populaires et les quartiers intercalaires. Généralement l'œuvre consiste en la réalisation d'un bandeau multicolore, formé de pastilles carrées ou triangulaires, agencées en lignes, petits cercles, ribambelles. Tons vifs, rouges, verts, bleus, jaunes, aucune exclusion dans la mixité des couleurs ne semblant exister. Le numéro de l'immeuble est en céramique, parfois apparaît la date de la construction, des mains de fatma, le nom de Dieu, peuvent s'insérer dans le bandeau. De la porte part fréquemment une bande colorée qui limite un placage en granito coloré, sorte de plinthe protectrice. Les fenêtres ne sont pas traitées en céramique et s'insèrent dans les modèles déjà évoqués.

La porte dans ce système décoratif est soignée. En métal, elle se pare d'un décor géométrique, parfois floral, fait en fer à section carrée et plus rarement en fer à béton ; l'imposte permet un exercice de ferronnerie. Les ateliers des forgerons ne sont jamais très loin de la clientèle ce qui permet un échange permanent entre le voisinage et le lieu de réalisation. Il ne semble pas qu'il y ait à Casablanca de courants spécifiques à certains quartiers. Dans tous les cas la couleur prend une importance considérable pour souligner le dessin métallique. Aucune gamme de couleur, là non plus, ne semble l'emporter. Aucune exclusion non plus. Bien au contraire, ce qui surprend est souvent une maladresse déconcertante, l'abandon d'une couleur au profit d'une autre à l'intérieur d'un même motif, la grossièreté du travail. Il semblerait que la profusion des petits métiers laisse à chaque propriétaire la possibilité de confier la tâche à un « spécialiste » conduisant à bien un travail, mais que, dans l'éventualité d'un bricolage, il se sente mal à l'aise et peut-être incapable de mener, probablement d'ailleurs pour des raisons matérielles, sa tâche à bien.

Ces maladresses, ces débauches de couleur, ces incongruités colorées (bien entendu nous ne mentionnons pas les taches colorées dans le voisinage des ateliers qui sont d'une grande importance) mais aussi les excès, conduisent à la sanction et à la condamnation du désordre par les architectes. Mais à quoi précisément correspond cet excès ? Pour l'un : « Ce sont des ruraux et ils transmettent dans les couleurs les saisons », et pourquoi pas, n'est-ce pas l'œuvre élaborée par Wright ? Mais à entendre « ruraux » on s'inquiète puisqu'il s'agit d'opposer le bon citadin au *boujadi* sans tenir compte que l'accession à la propriété à Casablanca nécessite un usage de la ville. Pour un autre interlocuteur : « Il s'agit de la volonté de s'affirmer, de se manifester, de se faire connaître », cette explication trouverait aujourd'hui une résonance à la campagne où l'on voit surgir de brutales nappes de couleur chez des résidents dont les revenus s'accroissent (petit commerce de bord de route) et qui ont des relations suivies avec la ville. Mais il faut prendre en compte une troisième remarque : « Il y a implosion. La richesse intériorisée de la maison peut se retrouver à l'extérieur ». Effectivement, à la maison forteresse, fermée sur l'extérieur et organisée autour d'une

cour ou des cours hiérarchisées, s'est substitué un bâtiment colonne dont la cour est la terrasse ou la rue ; le mode de vie s'est transformé, il n'est plus guère question d'obtenir les ouvertures, au contraire, le modernisme pénètre dans les foyers et les femmes vont à la conquête de leur liberté. Tahar Ben Jelloun ou Fatima Mernissi l'ont bien montré. La maison implose et s'ouvre sur la rue. L'intériorisation des couleurs s'efface, comme le recueillement sur soi et autour de soi, au profit d'une manifestation extérieure. La transformation du mode de vie, l'ouverture sur des perspectives autres favorisent la diffusion de la couleur, avec d'autant plus d'audace que l'on doit rendre compte de sa réussite et se positionner dans la communauté. Le décor n'est pas artifice, il n'est pas provocation, il est loin d'être une maladresse.

Les quartiers populaires ne se réduisent pas à ces formes ; un important effort est fait pour intéresser les Casablancais à l'investissement immobilier et les résultats se font sentir ; les banques, pour sensibiliser la future clientèle, multiplient leurs agences ; les entreprises créent des conditions propices pour l'accès de leur personnel à la propriété individuelle, la perfusion des capitaux des travailleurs émigrés est sensible. Le futur propriétaire, à Aïn Chok — expansion par exemple — est placé sur un rail qui conduit ses différentes démarches, de la banque au dessinateur couvert par un architecte, de l'architecte à l'entrepreneur, pour, en fin de compte, se retrouver dans une construction moderne (rez-de-chaussée / deux étages / terrasse / 100 m² au sol) dont l'agencement est rigoureusement identique à ce qui se fait en France par exemple. La marge de libre choix est pratiquement nulle, la construction s'insérant dans un vaste projet où le jeu des terrasses et le nuancier sont imposés. Dans de telles conditions, la physionomie du quartier doit peu évoluer. A un futur résident, habitant pour l'heure dans le quartier populaire du Derb Ghallef, dans une maison traditionnelle au fond d'une impasse, les questions posées sur la façade et le balcon permettent des réponses surprenantes : « La couleur de la façade ? Ce n'est pas un problème. Le balcon ? On pourra s'y installer ». Sur fond crème, la façade décorée par quelques bandes verticales ocre n'évite la monotonie que par la présence des balcons ; mais quelle en sera l'utilisation ? Débarras ? Séchoir ? Obturé ? Et pourtant le désir de l'intégrer à la vie est souligné. Est-ce pour cela que dans quelques cas déjà réalisés et vieillis, on découvre à nouveau des décors surprenants :

- façade grise, intérieur de balcon blanc piqué de points verts ;
- façade grise, intérieur de balcon jaunâtre, palmiers verts ;
- façade grise, intérieur de balcon blanc, dessin et peinture d'un cerf ;
- façade grise, intérieur de balcon jaunâtre, peinture d'un lion.

Sans doute y a-t-il effet d'entraînement bien que les décors ne jouent pas, mais, dans l'étroite marge de manœuvre laissée au propriétaire s'engouffre le désir, encore une fois, et dans des conditions difficiles, de personnaliser son bien. Se développerait donc un double processus, celui de l'intégration au quartier dont on vante la luminosité, la tranquillité, l'harmonie, le coup d'œil et celui de l'usage personnel avec

le besoin de manifester son attachement au bien jusque dans la représentation sur la rue.

Au Maroc, le débat autour de la couleur est ouvert, sinon doit être ouvert. L'enrichissement permet de se dégager de l'uniformité. La couleur autant que la variation des masses doit permettre de briser l'impression désastreuse de croissance monolithique si difficile à vivre dans les quartiers les plus défavorisés. La couleur crée des repères, des pôles, évitant que la ville soit un labyrinthe creux.

On a constaté que, avec la nécessité de créer des pôles de haute lisibilité et des bâtiments de prestige, ont été rejoints des modèles qui l'emportent un peu partout dans le monde, tandis que, dans le domaine de l'habitat privé, la couleur apparue il y a une dizaine d'années joue avec adresse et délicatesse ; c'est l'occasion de parler d'une mode qui est un héritage du débat autour de la couleur institué dans les écoles d'art et d'architecture, en France, et qui trouve un terrain de réalisation favorable au Maroc ; à l'intérieur de cette mode, est-il utile de le rappeler, c'est la nuance, la modération qui l'emportent, c'est le bon ton ! Trop serait devenu trop, grimper aux barreaux de l'échelle sociale ne requiert peut-être pas de modestie, les excès en témoignent encore, mais un certain savoir-faire dans la couleur montre que l'on parvient à juguler ses élans alors qu'un petit rappel au passé ne nuit pas. Du point de vue purement économique, dans les réalisations individuelles, la diffusion de la couleur permet de masquer certaines faiblesses de finition, ou de pauvreté du matériau.

Il est également fort intéressant de constater que le traitement récent de l'habitat populaire cherche à rompre avec le passé. La condamnation du blanc qui semble ressortir de l'exposé n'a pas à être reprise tant que le blanc n'aura d'autre fonction que d'uniformiser ou de masquer la pauvreté, par contre, ce blanc peut être maintenu quand il s'appuie sur l'enrichissement d'un décor préservant l'identité du quartier, de l'îlot et donc du résident. Les efforts actuels pour traiter les façades des grandes aires de constructions nouvelles sont donc louables.

A Casablanca, on dit que ce qui prévaut est la représentation de soi. Dans les interstices laissés par la loi, on s'engouffre. Ouvertures (trous des terrasses, fenêtres, portes), enseignes (celles des quartiers populaires), façades (dans les plus vieux quartiers en propriété privée) sont utilisées comme autant d'occasions de s'affirmer. Liberté, aussi, lutte contre la monotonie, bien entendu, mais se faire voir, admirer ou respecter, indiscutablement. Pourtant, il est possible que les couleurs travaillées dans les aires pavillonnaires (le nuancier) de même que l'abandon des excès (croc, décrochements, artifices architecturaux inutiles) montrent que l'on est parvenu à une certaine sérénité, que l'occupation du lieu, l'identité avec le lieu, correspondent à l'achèvement d'une tentative d'insertion et de réussite urbaine et que les formes les plus agressives (excès à Anfa-Aïn Diab aussi bien que dans le quartier populaire) révèlent qu'une œuvre n'est pas achevée et que l'on demeure dans une situation d'attente. Il est possible que l'on ne soit que dans le domaine des élucu-

brations ; mais on se demandera à quel moment et dans quelles conditions le propriétaire finira par être lassé de son œuvre ?

Sur fond de blanc, à Casablanca, se rencontrent deux courants coloristes. L'un, que l'on qualifiera de « culturel » ou « bourgeois », fait que la couleur ne pénètre dans l'œuvre qu'après une longue hésitation, une démarche hésitante parce que réfléchie ; elle est héritage de l'activité de tous les grands architectes modernistes pour construire un cadre de vie exprimant le bien-être. Dans le domaine de l'application ou de la recherche architecturale en matière de construction chère et individuelle, tout semble avoir été (ou semble pouvoir être) utilisé ; nulle conception hardie, nulle idée nouvelle qui n'ait trouvé ici son exploitation. La couleur est apparue en son temps, comme l'eau ou la lumière, comme les inutilités, comme le rappel du passé, comme la division de la construction en petites aires indépendantes. Mais la couleur a été freinée, comme elle l'est toujours, jugulée, maîtrisée, comme si la vivacité d'un ton était, par nature, de mauvais ton. Les réalisations de belle facture sont timorées parce que, à Casablanca, plus qu'ailleurs, explose avec une rare profusion une couleur populaire.

On m'a dit : « Ce rouge ? Pourquoi ? Tu sais qui habite là ? Il est de Marrakech. Il est Noir. Ils aiment tous le rouge ». Il s'agissait de l'emploi d'un rouge vif dans l'embrasure d'une terrasse d'une construction neuve, à Burger ; on m'a dit de Hyatt Regency, hier hôtel Casablanca passé du blanc à la polychromie, avec des lignes rouges : « Doudou a mis du rouge à lèvres » et Doudou est la bonne de Marrakech montée à Casablanca (en fait les bonnes de Marrakech sont cueillies, enfants, dans les douars péri-urbains ou dans l'arrière-pays). Le bourgeois craint la violence, il a peur du rouge, il a aussi peur du jaune d'or ou du vert vif, non parce qu'il ne se sent pas attiré par ces teintes, mais parce qu'elles ont la spontanéité de la création populaire et la fraîcheur du nouveau débarqué encore rugueux.

Les couleurs les plus vives sont celles du peuple, ou mieux celles de la vigueur populaire. Pas uniquement de la pauvreté, d'ailleurs (un commerçant avisé peut vivre dans un quartier populaire pour préserver des habitudes qu'il craint de perdre, une pensée qui le fuit), mais d'un peuple qui se dit libre et dont la liberté est préservée par la masse humaine. C'est du moins ce qu'il peut croire. La couleur est faisceau de signes : la nouvelle intégration urbaine, la fidélité à une tradition, la marque d'une ascension socio-professionnelle, l'identification à une communauté, toutes conceptions parfois rougies à blanc, excessives et jugées si maladroites ou déplacées. Cette couleur est écriture. Comme écriture, elle n'est plus acceptable lorsqu'elle dérange trop.

L'ampleur de l'emploi de tons vifs et la puissance du blanc peuvent cependant rassurer, on ne découvre pas l'œuvre d'une minorité agissante cherchant à provoquer, c'est la croissance brutale de Casablanca en un quart de siècle qui malmène les hommes, ces déracinés venus à la rencontre d'un Eden, et l'on ne saurait admettre qu'une grande partie

de la ville soit malade ! La vivacité des tons ne se compromet pas avec les écritures sauvages, celles que l'on retrouve dans les immeubles vieillis trop vite par détérioration, au contraire, elle est créatrice, défense aussi ; l'œuvre est sage parce qu'elle s'accompagne de symboles religieux ou d'autres symboles nationaux, à moins qu'elle ne puise ses sources dans les délices de la nature, alors, elle rêve.

C'est toute l'ambiguïté d'une palette belle et inquiétante, sauvage et réfléchie, riche jusque dans sa pauvreté.

Pour l'instant de vastes essais de façades très colorées, comme en France, par exemple, n'ont pas inspiré de projets identiques à Casablanca. Lorsqu'il s'agit de traiter à une large échelle un habitat populaire, sans doute pour des raisons financières et des contraintes techniques, on passe par le sas de la modération et l'on respecte les beiges, brun léger, des nuances, renforcées par des jeux de façade et quelques lignes apparentes, ce qui est un progrès, certes, mais n'absorbe pas toute la puissance coloriste mise en réserve ; il semblerait nécessaire de créer en premier lieu, ordre et harmonie, sans doute soumission. Intégrer les résidents à la ville à travers la gamme allant du blanc au brun léger, faire quelques essais modestes et, si les conditions sont favorables, renouer avec la couleur. Mais ce sera une couleur travaillée, réfléchie, maîtrisée et les hardiesses des premières années auront disparu ; on aura gagné en équilibre, le niveau de vie sera meilleur, mais aura-t-on préservé les aspirations des hommes ? Quel substitut de la couleur aura-t-on découvert ?

Le débat n'est pas limité à Casablanca.

POURQUOI LES FENETRES ? LES PRATIQUES DE L'OUVERT ET DU CLOS AU CAIRE

Jean-Charles DEPAULE

Est-il possible de dépasser les lieux communs d'une certaine « méditerranéité », le vague des associations, des échos qu'ils suscitent ? Images du Caire, images méditerranéennes ? Par exemple la lessive qui s'étale partout, l'univers sonore particulier — je pense notamment à la façon dont, dans un logement qui se protège d'une lumière trop vive et des regards extérieurs, la ville paraît à la fois distante et proche par les bruits du dehors qui, amplifiés par l'air chaud, y pénètrent et l'emplissent. Ou encore le statut de la rue, « lieu de passage étroit et encombré que les maisons cherchent toujours à s'annexer comme une cour : il suffit d'y sortir quelques chaises pour que le barbier y rase son client, que les enfants y fassent leurs devoirs ou y jouent sous le regard des femmes qui cousent ou tricotent » (ces remarques de M. Aymard s'appliquent, au tricot près, à de nombreux quartiers du Caire¹). Les notations proposées ici, retour sur un travail récemment achevé², contribueront peut-être à apporter quelques repères.

Le Caire, ville méditerranéenne ? Le Caire est construit au bord du Nil, appelé *mer*, *bahr* en arabe, et le nord y est désigné par le qualificatif *bahri*, « marin », pas tout à fait le nord, mais l'axe que le cours du fleuve dessine vers la mer. L'Egypte, méditerranéenne ? Dans le pays même, ce thème n'est plus vraiment à l'ordre du jour des débats — il l'a été, rappelons les violentes oppositions que Taha Hussein provoqua il y a un demi-siècle en le formulant³. Mais on pourrait essayer de le reformuler

non plus à partir de la « culture-cultivée » (ou de la « civilisation-civilisatrice ») mais à travers des « détails » fréquemment jugés négligeables ou pittoresques, ces « virtuosités quotidiennes » ou « pratiques dépourvues de copyright technologique »⁴ que sont les manières de faire ordinaires. Avec leurs lieux et leurs objets.

Pourquoi les fenêtres ? Sans doute parce qu'elles ont quelque chose d'énigmatique — le jeu de l'ouvert et du clos... Sûrement, comme l'a montré H. Raymond à propos de la France, énonçant une vérité qui a une portée générale, parce qu'elles sont, pour leurs utilisateurs, le moyen de, subtilement, définir, régler, ajuster, négocier des relations visuelles, notamment avec le monde extérieur (des relations qui ne sont pas réversibles : elles ne sont pas équivalentes de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur). Et parce que, dans l'épaisseur, même minime, du mur qu'elles percent, souvent elles constituent des lieux où l'on se tient, où l'on dépose ou expose des choses, où l'on s'exhibe ou se dérobe : la limite peut être un lieu, en particulier au point de son franchissement⁵.

Comme la porte, la fenêtre est un objet « alternatif ». Fermée, interdisant le passage, elle est un substitut du mur. Ouverte, elle assure son franchissement. Lorsqu'elle est mobile, qu'elle pivote, bascule, coulisse, dans sa course entre l'ouvert et le clos il y a l'entrebâillement et de multiples positions intermédiaires qui sont comme des modulations. Non seulement, comme la porte, la fenêtre n'est pas simplement binaire, mais, plus qu'elle, elle est capable de concilier des contraires en les combinant, d'être *en même temps* fermée et ouverte, de façon sélective. Elle retient les corps, mais pas les vues ; ou bien les regards, mais les sons et la lumière, non ; ou bien la lumière mais pas l'air ; elle filtre ou arrête les vues, à une certaine hauteur, selon certains angles, dans certaines directions. L'opaque joue avec le transparent et le translucide, le plein avec le vide (elle cadre, encadre, recadre). A la juxtaposition, sur un même plan de châssis, de panneaux dont la matière, la texture ou la densité diffèrent, s'ajoute, en une sorte de feuilletage, la superposition d'écrans divers : volets, grillages, rideaux, etc.

Avec les possibles qu'offrent les dispositifs de fabrication courante, aujourd'hui en Egypte des blocs-fenêtres avec des volets à lames, l'habitant doit se débrouiller, comme il le fait avec l'architecture. Il ajoute toujours quelque chose. Il apporte très souvent des corrections, modifie les rapports du vide et du plein, recadre les baies, les redécoupe. Et l'on ne peut qu'être frappé par la façon dont, au Caire, très souvent il dissocie des fonctions (aérer, éclairer, contrôler les regards, avoir des vues...) regroupées dans un même ensemble, et la logique « bricoleuse » dont il fait preuve suggère des rapprochements avec un art, très ancien et cairote, l'art du *moucharabieh* (grille de bois tourné) qui ménage de petites fenêtres dans la grande, distingue par panneaux des zones dont la maille varie, combine le fixe et le mobile. Cette logique ne semble pas non plus totalement absente de ce qui, localement et avec des techniques « modernes », est produit de plus banal, même si on y trouve une moins

grande complexité que dans les savoir-faire du passé, ou dans les bricolages contemporains.

L'habitant superpose aussi de multiples écrans, opaques ou ajourés, mobiles ou fixes. En avant, vers l'extérieur : stores, claustra, grillages, verrières. A l'intérieur : voilages, rideaux, cantonnières.

Au Caire, d'un quartier, d'un immeuble, ou d'un étage à l'autre, des images s'imposent qui sont contrastées, et parfois paradoxales, variables aussi selon les heures du jour. Tantôt les façades sont closes, tantôt elles paraissent s'ouvrir largement, des échanges sonores et visuels les parcourent en réseaux : aux fenêtres et aux balcons, des femmes en tenue d'intérieur s'interpellent, conversent, travaillent, surveillent la rue et interviennent, à distance, dans les événements du voisinage. Ou bien les façades sont à la fois discrètes — peu de mouvement s'y manifeste ou pas du tout — et débordantes, notamment le linge y sèche sur plusieurs rangs de fil, en avant des garde-corps. Signes affichés ou indifférence aux regards extérieurs⁶ ? Sans qu'on les sollicite excessivement, sans qu'on cherche à tout prix à les faire parler dans leur banalité, les fenêtres et leur usage sont, à plusieurs égards, révélateurs de traits spécifiquement cairotes, signifiant des partages et des tendances (elles-mêmes partagées) et obligeant l'observateur à des révisions.

Des partages. A ces points sensibles que sont les baies, deux grandes catégories de comportement sont perceptibles, dessinant une topographie (sociale et culturelle). Il y a les façades où, sans que les regards aient à se faire indiscrets, on voit les manifestations d'une sociabilité ouverte, et même une théâtralisation des relations et de la présentation de soi. Fenêtres et balcons participent pleinement de la rue, et avec eux une part du logement.

Comme les innombrables débordements, excroissances, constructions adventices qui « poussent » au dehors des logements en prenant appui sur les fenêtres, les balcons et les loggias, cette extériorisation est sûrement pour une large part imputable à la nécessité (des densités très élevées, des conditions d'existence précaires) : il est difficile, en effet, de ne pas établir un lien entre l'absence d'une « coulisse » et celle d'un « chez-soi » suffisamment grand pour se retrancher vraiment du monde extérieur. Elle appartient en tout cas à une tradition urbaine, populaire, qui ne recouvre pas exactement des clivages de classes, et elle est revendiquée comme traditionnelle, donc authentique, urbaine, cairote⁷ et populaire par ceux qui se reconnaissent en elle. Il y a plusieurs siècles déjà des voyageurs venus d'autres régions du monde arabe la relevaient pour s'en offusquer. Elle correspond aux façons de faire, de dire et d'être, au *style* de celui (ou celle) qu'on appelle, et qui s'appelle, *ibn* (ou *bent*) *al balad*, littéralement « fils » (ou « fille ») du pays. Un style : la littérature romanesque proposait depuis longtemps de nombreuses notations, des études anthropologiques récentes mettent en relief ses caractéristiques⁸. Paradoxalement, en particulier chez les femmes où ils paraissent contredire ce que l'on croit savoir de la modestie qui, dans une culture « arabo-islamique » doit régir leurs faits et gestes, les

comportements des « enfants du pays », que leurs détracteurs jugent relâchés, sont rigoureusement codés. Il s'agit bien d'une « mise en scène » qui repose sur la *maîtrise* d'une gestuelle et d'une rhétorique où l'emphase compose avec la retenue, le contrôle de soi avec l'exubérance. C'est elle que quelques cinéastes égyptiens ont su reconstruire — je pense en particulier à Tewfik Saleh dans son film *Darb al mahabîl*, « la ruelle des idiots »⁹ — se démarquant en cela des productions qui font comme si quelques « tics », quelques lazzis, et quelques attributs vestimentaires, notamment le mouchoir de tête agrémenté de pompons plus ou moins volumineux, suffisaient à « camper » la *bent* (ou l'*ibn*) *al balad*, figure obligée des comédies et des drames.

Pour se réaliser un tel style suppose qu'un contrôle social règle les territoires, celui de la cage d'escalier, de la ruelle, du voisinage où s'exprime la vie collective, c'est-à-dire leurs limites dont la matérialité se réduit parfois au point qu'elles paraissent seulement allusives (une borne, une pierre, le coin d'une rue...), et dans tous les cas, à l'intérieur de celles-ci, les relations du monde féminin avec le monde masculin, qui pour être « sans chichis » n'engagent pas moins qu'ailleurs l'honneur et la réputation. Ce contrôle, confié à quelque personnalité marquante, relayé par les uns et les autres, l'espace construit et l'homogénéité sociale peuvent le favoriser ou le contrarier. Il est plus ou moins stable. Il peut basculer et devenir, au-delà du supportable, une pression.

Il y a, d'autre part, les fenêtres qui semblent réfléchir des modèles — faut-il dire plus bourgeois ? — correspondant à une vie plus centrée sur le logement : plus de discrétion, donc moins d'extériorisation, ce qui n'empêche pas une *ostentation*. Et fréquemment les dispositifs ajoutés par les habitants pour assurer ou renforcer la protection de l'aire domestique en la dérobaux aux regards servent aussi, au moyen du décor ou du matériau, par exemple le profilé d'aluminium anodisé et le verre fumé, à dire un statut (ou l'aspiration à un statut). A l'afficher sur la façade en *cachant* ce qui ne doit pas s'exhiber.

Les limites entre l'habitat et l'espace urbain — dans tous les cas il y a limite(s) mais on doit renoncer à les caractériser par le simple couple privé/ public — peuvent donc au Caire se déplacer, être tantôt celles par quoi le territoire familial (du voisinage) se distingue du reste de la ville, tantôt celles qui opposent la sphère domestique-familiale du logement, *stricto sensu*, à son environnement immédiat. Se déplacer selon les quartiers, mais aussi dans un même quartier suivant les moments, en particulier selon que les hommes, c'est-à-dire les maris, sont présents ou non. Et les activités et les relations sociales se dilater ou se restreindre, se localiser au-delà de ce qui ailleurs serait une frontière fortement marquée (la façade, la porte, la fenêtre...) et derrière laquelle elles se retrancheraient. Ou bien une définition individuelle (familiale) domine, ou bien c'est une définition-appropriation collective qui l'emporte. Tantôt la limite matérielle, et fixe, est privilégiée, son aspect protecteur est accusé, tantôt les pratiques ont pour médiation autant la voix, les sons, les gestes, les conventions concernant les

regards, les vêtements que l'on porte selon le lieu et la situation que des dispositifs construits mais surtout et c'est le clivage le plus significatif : tantôt l'affirmation de la limite, sa symbolisation sont comme *déléguées* aux objets, à la *façade* et à ses signes (et la négociation de l'espace recourt à des « instruments », sonnettes, interphones...), tantôt elles passent par des attitudes corporelles des *personnes*. Le plus souvent ces alternatives ne sont pas si nettement tranchées, il existe des combinaisons, des gradations, des compromis : ceux que les fenêtres permettent.

D'un cas à l'autre dans le foisonnement des pratiques apparemment irréductibles et contradictoires se dégagent des régularités révélant des tendances générales, ou différenciées socialement, culturellement. En particulier dans la manière dont l'habitant, exerçant une critique active de l'architecture, aménage des dispositifs correcteurs. Par exemple le fait que les allèges des fenêtres, dans les constructions anciennes, soient systématiquement rehaussées par leurs utilisateurs, mouvement suivi dès le début du siècle par l'architecture contemporaine, ou que les garde-corps des balcons lorsqu'ils sont à l'origine ajourés soient le plus souvent occultés, correspond à l'adoption de sièges et donc de positions pour s'asseoir plus haut que par le passé. C'est une évolution déjà ancienne pour certains groupes, elle s'est généralisée (elle ne modifie pas automatiquement les postures, comme s'asseoir les jambes repliées sous le corps, et n'élimine pas les positions proches du sol). De nombreux autres types d'intervention, enclore les balcons, recadrer les fenêtres, les opacifier, traduisent des tendances plus complexes, plus mêlées que celles-là. On pourrait les interpréter seulement comme la condamnation, en bloc, des balcons mal adaptés ou des fenêtres béantes, contrariant un attachement supposé « traditionnel » à la discrétion et l'introversion du logement (« sanctuaire » féminin-familial). Ou s'en tenir à une explication exclusivement économique — la pression de la nécessité, la rareté de l'espace qui poussent effectivement à s'approprier en le rendant habitable le moindre centimètre carré disponible, ou à en gagner sur le vide ou sur les parties communes, au besoin illégalement. Mais les baies assez largement percées¹⁰ et les balcons ou loggias sont désormais des « prestations » que les habitants sont en droit d'attendre. Ceux-ci à la fois les revendiquent et les transforment (en les recadrant, en les mettant en cage, etc., mais sans presque jamais les fermer ou les laisser ouverts totalement) afin d'agrandir une pièce, pour que des activités qui participent du dehors et du dedans puissent y avoir lieu, et, toujours, pour mieux contrôler les transitions dont ils sont le support, pour maîtriser le « montré » et le « caché », l'ouvert et le clos, selon que la limite « forte » s'identifie à ce qui sépare l'habitation de la rue ou englobe un territoire plus vaste (et plus collectif).

Une leçon des fenêtres cairotes : ne pas imputer tel ou tel phénomène, notamment cette tendance à redéfinir les limites du logement, à la modernité ou à la tradition, sans s'interroger sur la signification en situation de ces deux notions — aux yeux de l'*ibn al balad* son éthos

« ouvert » est d'authentique tradition, et ce sont les bourgeois « hypocrites » qui innovent. Elles ne sont pas homogènes, et l'observateur risque, en y recourant sans critique, de seulement reproduire la charge et la fonction idéologiques qu'elles ont chez l'usager, le technicien, le politique. On est obligé de se départir des raisonnements analogiques que l'espace suscite souvent : les baies qui caractérisent les modèles architecturaux « modernes », issus d'influences ou d'impositions importées et d'évolutions locales, sont vécues comme des signes *dissociés*. Elles sont appropriées jusqu'à l'ostentation parfois, en tant que signes de la modernité (de l'architecture), valeur diversement investie par les habitants, mais plus rarement en tant que métaphore spatiale et instrument de ce qu'elles semblent « naturellement » dire, par exemple une « ouverture » de la vie sociale, un effacement des frontières. L'habitant opère une sélection, retenant les avantages symboliques (la « modernité »), climatiques (l'aération...), fonctionnels et supprimant, autant qu'il le peut, les inconvénients fonctionnels, climatiques (trop de lumière) et symboliques (une trop grande exposition aux regards). Les virtualités que les fenêtres offrent, l'épaisseur du mur, la nature de la façade, limite et franchissement, favorisent plus ou moins cette dissociation.

Une image unitaire et figée de l'espace et des façons d'habiter arabes (et/ou islamiques) a longtemps prévalu. Les fenêtres du Caire la troublent. Des traits spécifiquement cairotes l'enrichissent. Et à l'intérieur de la ville, les différences et les contrastes qui affectent les territoires et les frontières, les usages et les gestes, en ces points sensibles, suggèrent des confrontations et des rapprochements avec d'autres villes, d'autres fenêtres et d'autres usages.

NOTES

1. M. Aymard in F. Braudel, *La Méditerranée*, nouvelle éd., Paris, Flammarion, 1985, p. 216.

2. *A travers le mur*, avec la collaboration de J.-L. Arnaud, Paris, CCI, Centre Georges Pompidou, 1985. Cf. aussi J.-Ch. D. et Sawsan Noweir, « Balcons au Caire, les relations de l'intérieur et de l'extérieur dans l'habitat populaire, *Architecture et Comportement*, vol. 2, n° 3-4, 1986.

3. Cf. notamment Taha Hussein, *Au-delà du Nil*, textes choisis et présentés par J. Berque, Paris, Gallimard 1977.

4. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, UGE, 1980, p. 138.

5. Cf. H. Raymond, « Habitat, modèles culturels et architecture », *L'architecture d'aujourd'hui*, 174, juillet-août 1974 ; F. Paul Lévy et Marion Segaud, *Anthropologie de l'espace*, Paris, CCI, Centre G. Pompidou, 1983, p. 61 et sq ; cf. aussi H. Lefebvre, *La Production de l'Espace*, Paris, Anthropos, 1974, p. 241.

Pourquoi les fenêtres ?

6. Les mots de la langue française, avec les valeurs culturelles qu'ils impliquent, peuvent dénaturer, voire inverser l'organisation de l'espace et les pratiques qu'ils servent à décrire, les rendant artificiellement « paradoxales ». « En avant... » disons-nous, risquant, me semble-t-il, de projeter l'opposition « devant/derrière » de l'habiter français — où la façade extérieure (sur rue) est plus « noble » que celle de l'arrière — sur un ordre symbolique des lieux différents. Dans la culture arabe il se définit par rapport aux corps se déplaçant frontalement. Ce qui est hiérarchiquement supérieur, la meilleure place, la plus honorable, est ce à quoi on fait face à partir de l'accès, par opposition à ce qu'on laisse derrière soi (dans son dos). La présence de tel ou tel signe sur une façade du Caire conduit donc à se demander quel est le statut de celui-ci et si ce qu'on observe appartient à cette logique-ci ou à celle du « devant/derrière » (à la française) et révèle ou non des changements dans les pratiques habitantes.

7. Ces valeurs urbaines vont de pair avec un mépris du paysan et du provincial confondus — un trait méditerranéen ? Ici aussi une remarque de M. Aymard (*ibid.* p. 196) semble s'appliquer : « les grandes cités se plaisent à mépriser les plus petites comme de simples villages, et leurs habitants comme des rustauds mal dégrossis ».

8. Cf. Sawzan El Messiri, *Ibn al balad, a concept of Egyptian identity*, Leide : Brill, 1978 et Nawal Al Messiri-Nadim, "Family relationship in a 'hara' in Cairo", in *Arab society in transition*, Le Caire, A.U.C., 1977.

9. Le Caire, 1954-55.

10. Et leur multiplication. Ce phénomène n'est pas récent. L'ingénieur E. Mariette, note à la fin du XIX^e siècle : « Nous voyons que depuis quelques années, la tendance des constructeurs indigènes consiste à multiplier, outre mesure, les fenêtres. C'est un usage peu raisonné, car le climat comporte plutôt une disposition différente ». *Traité pratique et raisonné de la construction en Egypte*, T.I., Alexandrie, 1875, p. 145.

BEYROUTH ET LA GUERRE URBAINE : LA VILLE ET LE VIDE

Jade TABET

« Les images de la mémoire, une fois fixées par les paroles, s'effacent, constata Polo. Peut-être, Venise, ai-je peur de la perdre tout en une fois, si j'en parle. Ou peut-être, parlant d'autres villes, l'ai-je déjà perdue peu à peu. »

Italo Calvino, *Les villes invisibles*,
Ed. du Seuil, Paris, 1979, p. 105.

L'imaginaire de la ville semble se tendre autour du fantasme de sa mort. Amorcé au début des années soixante par une interrogation sur l'avenir des formes urbaines (se cachant timidement sous l'euphémisme : crise de croissance), repris par les architectes post-modernes dans leur croisade contre « l'international style » et les principes de la Charte d'Athènes rendus responsables de la dégénérescence actuelle, le thème de la fin des villes hante aujourd'hui l'ensemble du discours sur l'urbain.

La diffusion des espaces fonctionnels, la délocalisation des institutions et des pouvoirs qui accompagne le développement des multinationales, ne seraient ainsi que les signes avant-coureurs d'une imminente désurbanisation post-industrielle : dépassement de la forme urbaine et déclin de la sédentarité métropolitaine au profit d'une nouvelle « configuration morphologique (...) où le nodal succède au central » suivant l'expression de Paul Virilio¹.

Ainsi, derrière le fantasme de la fin des villes se profile une autre inquiétude : la destruction progressive de la centralité. Centres-villes dégradés, occupés par les marginaux et transformés en véritables ghettos au cœur de la cité, ou alors, sous prétexte de faire disparaître les causes d'insalubrité, centres-villes récupérés : par la destruction des vieux quartiers et le développement du processus de ségrégation social et spatial qui accompagne les opérations de rénovation urbaine, la centralité se dissout dans la division fonctionnelle du temps et de l'espace.

Mauvaise conscience des urbanistes. Retour : le centre n'est plus « le lieu de l'accumulation des fonctions, c'est aussi et d'abord celui de la symbolique centrale² ».

Le salut viendra-t-il de la centralité ?

Or, depuis dix ans qu'elle est le théâtre d'une guerre en perpétuel recommencement, Beyrouth est une ville qui n'a plus de centre. Une ville dénoyautée.

Comment cela s'est-il produit ?

Depuis que les puissances coloniales — et notamment la France — ont décidé, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, de faire de Beyrouth la base de leur pénétration au Moyen-Orient, le développement de son centre-ville va constituer l'élément majeur dans l'organisation spatiale de la région. Ainsi, sur le terreau de l'ancienne ville romaine, ce centre va se développer au-delà des remparts de la ville arabe et, par l'extension continue du port et la création de la route et du chemin de fer reliant la ville à Damas, devenir bientôt le débouché principal du hinterland syrien vers la mer.

A partir de 1920 et l'établissement du Mandat français, le Beyrouth levantin va connaître de profondes transformations. C'est l'époque des vastes opérations de rénovation du centre-ville entreprises par le Mandat : le quartier de l'Etoile qui se bâtit suivant un plan radioconcentrique par de vastes coupures dans le tissu urbain de la ville arabe, la place des Martyrs qui se transforme en véritable gare routière et la région de Minet-et-Hosn, située au bord de la mer, qui se développe comme zone d'hôtellerie et de tourisme.

Après l'accession du Liban à l'indépendance, le centre-ville deviendra le lieu du nouveau pouvoir politique et économique. Et, malgré le développement de nouveaux centres périphériques (notamment à Hamra, au voisinage de l'Université américaine), il continuera en 1975, à la veille de la guerre, à constituer le cœur de la ville : siège des institutions du pouvoir politique de l'Etat (parlement, sérail, ministères) et de la ville (municipalité et offices municipaux), centre du pouvoir économique (quartier des affaires, institutions de gestion et d'administration du tertiaire supérieur), gare routière d'où partent et aboutissent toutes les lignes d'autobus et de taxis collectifs urbaines, interurbaines et régionales, centre commercial principal de l'agglomération beyrouthine, point de concentration des principaux lieux de culte (cathédrale et grande mosquée), lieu des loisirs populaires (cafés, cinéma) et... de la prostitution.

C'est au cœur même de ce centre que la guerre va s'installer, d'emblée. A la lettre, le fantôme de Kandinsky : « Une grande ville bâtie selon toutes les règles de l'architecture et soudain secouée par une force qui défie tous les calculs...³ »

Dès la première année de cette guerre, le centre-ville deviendra le lieu privilégié des batailles. On connaît la suite : dix années de guerre ont ainsi abouti à sa destruction, et (parallèlement à la désagrégation de la société libanaise), à la disparition de son rôle symbolique et « unificateur ».

Il ne s'agit pas là essentiellement du processus de décentralisation et de déconcentration des fonctions économiques, qui avait commencé bien avant la guerre et qui constitue finalement un phénomène général caractérisant l'évolution de toutes les villes d'une certaine importance, à notre époque. Il s'agit plutôt de la disparition de la symbolique centrale et du rôle du centre en tant que lieu privilégié de la mémoire collective.

Espace vide au cœur de la cité, le centre détruit disparaît en fait peu à peu de la conscience des habitants. Car le vide dérange, inquiète. Il rompt l'unité du tissu urbain. Une place vide, une rue déserte, un terrain vague, évoquent le danger, la mort : lieux propices aux guets-apens, espaces de délinquance, d'illégalité. Le vide semble appartenir à la face obscure, incertaine, ambiguë de la cité, il apparaît pour nous comme un dehors de la ville. Il représente le contraire même de l'urbain par sa brutalité, son inculture.

Ainsi, la destruction du centre de Beyrouth apparaît comme un retour de la barbarie, de la violence au cœur même de la ville. Image inquiétante s'il en fût : le mythe de la fondation de toute ville ne repose-t-il pas sur le refoulement à l'extérieur de la barbarie, du désordre ?

L'opposition topologique du dehors et du dedans semble ici perdre toute signification : puisque la menace surgit au centre même de la ville et non dans les faubourgs, les forêts, les montagnes, les déserts. Elle prend une forme humaine au lieu de se déguiser en créatures mythiques (monstres, bêtes...). Et le centre apparaît comme une terre sauvage où seuls se trouveraient en sécurité ceux qui seraient prêts à défier la mort : l'assimilation métaphorique de la ville à la jungle semble ici prendre son sens propre.

La végétation s'empare d'ailleurs de ce paysage de pierre : quiconque a pénétré le centre de Beyrouth au cours des périodes de trêves qui ont ponctué la guerre libanaise, n'a pu qu'être frappé par l'étrange spectacle du construit et du « non-construit » qui s'amalgament, du minéral et du végétal qui s'interpénètrent, jeu fascinant de la vie et de la mort, comme dans ces cités perdues, enfouies dans la jungle, ou ces temples angkoriens, témoins oubliés d'une civilisation passée.

Comment survivre dans cette ville éventrée ? Comment l'image de ce centre détruit s'est-elle manifestée au niveau de la représentation de la ville par ses habitants ? Comment a-t-elle modelé leur perception de l'espace ?

Pour survivre à Beyrouth il faudra assimiler les éléments de la nouvelle géographie de la ville, son code d'utilisation avec ses pleins et ses vides, son système d'écriture particulier qu'il s'agira d'apprendre à déchiffrer, ses limites et ses repères qui permettent de s'orienter et de se déplacer.

Certains de ces éléments sont restés fondamentalement les mêmes au cours des dix années de la guerre urbaine, d'autres ont varié suivant les fluctuations de la situation politique et militaire. Mais l'élément dominant de cette nouvelle organisation de l'espace urbain est resté cette frontière qui passe au cœur même de la ville, cette voie bloquée devenue limite qui, remontant l'ancienne rue de Damas à partir du centre, coupe Beyrouth en deux. Véritable « mur » qui divise la ville, l'absence physique, matérielle de ce mur n'empêchant pas sa perception comme tel par les habitants.

Des deux côtés de cette ligne de démarcation, une zone de front où l'espace s'organise d'après une géographie particulière, la largeur de cette zone variant suivant la topographie du secteur et l'acuité des combats : classement des rues selon le danger (rues protégées par des immeubles donc relativement « sûres » et rues en enfilade donc exposées aux tirs), classement des immeubles selon leur implantation et leur mode de construction, classement des pièces d'habitation suivant leur orientation, etc.⁴.

Dans cet espace brisé, clos, hérissé et menaçant, les points de passage acquièrent une importance particulière. Véritables nœuds de la nouvelle géographie urbaine, points de jonction et de concentration, lieux stratégiques de la ville, ils remplacent (comme le nom qui leur a été attribué en arabe l'indique bien : *bouabat*) les anciennes portes de la ville dont ils reprennent la symbolique : dehors/dedans, envers/endroit. Mais ces nouvelles portes ne sont plus aux limites de la ville, établissant sa spécificité et protégeant son urbanité. Elles sont à l'intérieur même de celle-ci, introduisant une coupure fondamentale de l'espace urbain. La porte est le lieu de l'échange des marchandises, le poumon qui permet à la ville de respirer par le passage de ceux qui vivent d'un côté et travaillent de l'autre. Mais c'est aussi un point de contrôle, un poste de défense contre cette menace qui vient du dehors, contre l'infiltration des terroristes, des voitures piégées qui viennent de « l'autre côté ». Portes ouvertes ou fermées ? Ou simplement entrouvertes, l'entre-deux par où peut passer aussi bien la vie que la mort : pendant dix ans, l'évolution de la « perméabilité » des différents points de passage constituera pour les Beyrouthins l'indication, le pouls de la situation politique et militaire.

Si, malgré les vœux des architectes post-modernes, la ville d'aujourd'hui est partout dans le monde, une ville sans portes, la question qui se pose à Beyrouth, dans l'horizon bouché d'une violence toujours renouvelée est différente : verra-t-on un jour se dresser des portes sans villes ?

Les qualificatifs n'ont pas manqué pour décrire cette coupure fondamentale de l'espace urbain : ville morcelée, éclatée, divisée. Traversant la ville en son cœur, cette coupure est partout présente, à l'Est comme à l'Ouest, qu'on la mette en relief ou qu'on la refoule, créant des modes de vie spécifiques, des images collectives particulières liées à une appréhension différente de l'espace de la ville et à une orientation différente à l'intérieur de cet espace.

Quels vont être les effets de ce morcellement sur l'organisation spatiale de la ville ? Comment la coupure va-t-elle se manifester au niveau des différents quartiers ?

Tout d'abord, la physionomie de la partie occidentale de la capitale va en être profondément bouleversée. En effet, la rupture de la ceinture de misère qui entourait Beyrouth et la destruction des bidonvilles de la région est par les milices chrétiennes en 1976 va entraîner un exode massif de la population vers Beyrouth-Ouest et sa banlieue qui viendra s'ajouter à l'afflux des réfugiés du Liban-Sud fuyant les attaques Israéliennes.

L'incapacité de la ville à fournir des structures d'accueil adéquates à une partie de cette population aura ainsi pour conséquence la prolifération de formes de croissance sous-intégrées qui vont se développer dans les zones non encore urbanisées de la banlieue-sud aussi bien que dans les différents quartiers de la partie ouest de la ville, s'insérant dans les interstices et les discontinuités du tissu urbain : prolifération de bidonvilles de baraquas de tôle ou en dur autour des camps palestiniens de la banlieue-sud, urbanisation sauvage sur les propriétés communales (*macha'*) ou même sur certaines parcelles privées, création de colonies suburbaines spontanées dans les vides du tissu urbain et dans les zones non-*œdicandi* entourant l'aéroport (Ouzai, Raml Ali), squatterisation d'immeubles vides ou abandonnés, taudification des vieux quartiers proches du centre-ville, etc. Phénomène habituel des villes du Tiers-Monde, la croissance de ces secteurs sous-intégrés provoque plusieurs « anomalies » remettant en cause les institutions et les modalités qui régissent l'organisation de la ville.

Revanche de la périphérie sur la centralité qui la rejette et l'exclut hors de la ville. Mais cette destruction d'une centralité sélective ne s'accompagne pas de la création d'une centralité nouvelle : d'autres urgences vont façonner l'espace urbain. Privée d'un arrière-pays direct qui aurait pu permettre son étalement, la partie occidentale de la capitale et sa banlieue vont connaître un processus de densification rapide. Concentration extrême de l'espace urbain : l'espace se cloisonne, s'introvertit, les quartiers se referment sur leurs habitants, créent leurs propres milices armées qui établissent par la violence les limites de leur territoire. La ville devient un psychodrame bâti.

Un sentiment d'étouffement et d'asphyxie va en résulter, qui deviendra obsédant en période de combats, lorsqu'il se transformera en un sentiment de blocage et d'encerclement. Seule ouverture dans cet univers clos tendu à l'extrême : la mer qui entoure Beyrouth au nord et à l'ouest.

Là par où la ville respire. Tournant le dos à « l'autre côté », à l'est qui désigne la direction du danger, l'origine probable des obus et des missiles, le lieu de « l'hostilité », les Beyrouthins de l'Ouest vont y trouver leur seule échappatoire : lieu des promenades dominicales et des soirées du Ramadan, lieu des plages, des baignades et des dragues de toute sorte, lieu des rencontres et des échanges où se transposent spontanément les souks populaires délogés du centre-ville par la guerre. En l'absence d'arrière-pays, la côte va ainsi devenir l'élément déterminant de tout le système d'orientation de la partie occidentale de la capitale.

Les effets du morcellement de l'espace vont être tout à fait différents de l'autre côté de la ville : à Beyrouth-Est aussi, on tourne le dos à la ligne de démarcation. Mais la ville va se fermer à la mer. Le port est là, mais ne constitue qu'un espace fonctionnel, un lieu certes important du fait de son activité économique, mais qui ne participe pas de l'image de la ville⁵. Exposé aux bombardements et aux balles (ce qui risque à chaque moment de désorganiser son activité et de le transformer en piège mortel), le port semble faire plutôt partie de la « zone de front », de l'espace militaire de la ville.

Mais d'un autre côté, les quartiers est de Beyrouth s'ouvrent sur leur arrière-pays : la montagne chrétienne. Bien avant le déclenchement de la guerre en 1975, Beyrouth avait déjà amorcé un développement rapide à l'est, vers les collines avoisinantes de Hazmieh, Yarzeh et Mansourieh, et au nord vers le littoral du Meth. Ce processus s'est amplifié avec la guerre, s'étendant jusqu'à englober les localités estivales du Metn et le littoral du Kesrouan jusqu'à Jounieh.

En fait, le centre de gravité de la nouvelle agglomération ainsi créée ne se situait plus à Beyrouth même. Les quartiers est de Beyrouth ayant toujours eu un caractère purement résidentiel, n'ont jamais constitué un pôle urbain dans la ville. Ils ne pouvaient donc pas maintenir dans leur orbite d'attraction les régions nouvellement urbanisées qui se développaient suivant un processus relativement autonome, intégrant peu à peu les anciennes bourgades du littoral et de la montagne.

Bien qu'il présente par l'aspect certains caractères urbains, ce développement renvoie-t-il à un système de signification proprement urbain ? Tissu informe, répétitif et monotone, grisaille sans centre et sans nœuds, où les interstices laissés par une croissance sans vides sont comblés par les centres commerciaux, les supermarchés, les salles de jeu ou les centres balnéaires. Lieux de l'anti-mémoire : non seulement par l'absence de nœuds, de signaux et de repères mais surtout par l'indistinction, par l'absence de limites. Paradoxe de cet environnement sans bornes : il secrète à son tour un sentiment d'étouffement, d'emprisonnement, puisque dans ce paysage où rien n'accroche, le même semble répondre au même, le regard semble rebondir de signes en signes identiques. Tout est semblable, rien ne surprend. La ville est en fuite : elle se dérobe au lieu de se fixer, elle se délie au lieu de se densifier, elle s'uniformise au lieu de se diversifier. Cette forme d'urbanisation « désurbanisée et désurbani-

sante ⁶ », suivant la formule de Henri Lefebvre, n'obéit en fait qu'à une seule loi : la spéculation foncière qui, modelant l'espace à son image, détruit peu à peu la ville.

En fait, sur un même lieu, dans le même temps, des fissures profondes semblent séparer les temporalités vécues, introduisant la dissimultanéité au cœur même de la ville. La ville devient la somme des absences que chacun de ses secteurs vit et exprime à sa façon. En se redoublant dans la ligne de démarcation, elle y voit son image divisée dans le miroir que lui tend ce fleuve gelé. Quoi de plus étrange que ces miroirs brisés qui recouvrent les façades du nouveau siège du parlement libanais, construit après le début de la guerre sur l'un des principaux points de passage entre les deux secteurs de Beyrouth, et resté inachevé du fait des combats ?

Rôle double du miroir : il capte, enregistre, reflète, mais aussi il concentre, il incendie. L'autodestruction de Beyrouth-Ouest par l'effritement de l'espace urbain, l'obsolescence systématique de Beyrouth-Est par le développement du système de consommation en circuit fermé, ne seraient-elles alors que les images déformées d'une même réalité ? Ainsi, la ville entière semble devenir banlieue d'une ville qui n'existe plus : Beyrouth ville scindée en deux périphéries ?

Après dix années de guerre, le centre-ville semble ainsi se propager en dehors de ses propres limites jusqu'à qualifier l'espace urbain tout entier. Retournement : au moment même où il semble disparaître de la mémoire des générations, le centre-ville envahit par son vide l'espace de la cité. De fait, si on envisage aussi facilement désormais la disparition de ce centre-ville, si on admet la perpétuation à l'infini de la guerre urbaine, c'est que l'image de la ville s'est effacée, estompée jusqu'à n'être plus qu'un souvenir, qu'une remémoration de ce qui était. Pour les jeunes combattants d'aujourd'hui (qui n'étaient pas encore sortis de l'enfance au début de la guerre) l'espace de la ville entière est un espace vide, une série de signes qui ne sont même pas des signifiants puisqu'ils ne renvoient à aucun signifié. Allons plus loin : la violence elle-même, derrière son apparente anarchie, semble suivre une logique rigoureuse. Par un processus similaire à celui décrit par Roland Barthes dans les combats des Zengakuren japonais ⁷, elle n'a plus pour fonction d'exprimer un fond, une intériorité, elle est immédiatement signe, elle devient scénario de signes : même l'efficacité n'est plus sa mesure.

Ainsi, tout devient possible : batailles entre alliés, à l'intérieur de la même organisation, pilonnage aveugle des quartiers résidentiels qui ne font qu'allonger la liste des victimes civiles sans avoir la moindre efficacité militaire, bombardements quotidiens d'un centre-ville désert et déjà détruit. Pourquoi bombarder des ruines ?

Serait-ce que cette violence procède d'une rationalité qui lui est extérieure : celle de l'affrontement des puissances régionales et internationales sur le champ libanais ? Référent d'une réalité qui lui échappe, la violence se répète ainsi à l'infini, elle se reproduit constamment par

le jeu d'une combinatoire dont le mécanisme n'obéit qu'à des mobiles opérationnels : elle aussi, un signe vide.

Pourquoi alors cet attachement à Beyrouth en guerre ? Qu'est-ce qui nous fait toujours revenir à cette ville, malgré tous les départs, à son détraquement, à son déchaînement, à sa folie ? Goût du risque ? Perversion ? Fascination par l'horrible ? Ou est-ce parce qu'elle abrite un espace de fiction à la disposition de toutes sortes d'investissements : lieu ultime de nos passions, de nos fantasmes, de nos désirs, fût-ce le désir de mort⁸ ? Paradoxalement, c'est le vide en elle qui attache, puisqu'il peut aussi bien ne rien vouloir dire, que raconter plusieurs histoires en même temps. Puissance évocatrice de ces ruines nouvelles qui viennent se superposer aux vestiges antérieurs : ceux de la ville romaine, byzantine, arabe, turque. La ville s'élève sur un terreau, sur un dépôt historique qui se constitue par vagues successives, elle porte en elle la mémoire collective de ses habitants.

Mais l'imaginaire urbain ne se limite pas à cet échange mystérieux avec le passé : il jaillit parfois soudainement dans le présent. Sursaut de la ville affrontée à la perspective de sa destruction immédiate : lorsque l'armée israélienne assiègera Beyrouth-Ouest pendant ce long été de 1982, ses habitants n'auront d'autre choix que de s'emparer de l'espace de la ville pour le remodeler à leur image et le transformer en espace de résistance. Essayer de recréer symboliquement, à travers les structures de la mémoire collective, l'organisation traditionnelle de l'espace de la ville arabe : tissu cloisonné, ouvert aux habitants mais fermé à l'étranger, à l'intrus. Articulation de degrés d'ouverture et d'accessibilité, de fermeture et d'exclusion. Une ville dont il est impossible à l'envahisseur de percer le mystère, et qu'il ne peut donc dominer.

Double processus de transformation symbolique : les quartiers découpés par le réseau moderne de circulation retrouvent leur unité originelle, alors que les enclos traditionnels s'ouvrent à la vie publique. La rue, la ville se sacralisent sans qu'il soit besoin de faire appel à une couverture transcendente, parce que les habitants recréent une centralité perdue. En quelques jours, la ville cosmopolite, anonyme, indifférenciée change de peau : ville assiégée, ville insurgée où s'enracine le double imaginaire de la violence destructrice et de la libération festive.

Pour vaincre la résistance de Beyrouth il ne suffisait plus de l'assiéger. Il fallait la prendre. Le déchaînement de violence qui s'abat sur la ville durant cet été 1982 vise ainsi à détruire les bases de l'organisation urbaine : disloquer les noyaux de centralité, couper les réseaux qui permettaient à la ville de fonctionner, brouiller les systèmes de signification qui assuraient aux habitants la possibilité de se reconnaître. Il fallait « désurbaniser » la ville.

Car dans l'imaginaire de la ville encerclée s'inscrivent en même temps les représentations historiques de toutes les défaites et de toutes les libérations possibles : Beyrouth, paradigme de toutes les villes arabes ? Or c'est bien cette puissance d'évocation qui fait de Beyrouth assiégée

une ville dangereuse. Son occupation vient alors marquer la volonté de détruire *les villes dans la ville* par un acte de violence à la fois réel et symbolique. Et lorsque, en cet automne 1982, les combattants palestiniens quittent finalement Beyrouth pour un nouvel exode, les bains de sang Sabra/Chatila viendront à nouveau nous rappeler que « les villes ne sont pas faites de pierres mais d'hommes ».

« Si quelque chose était inoubliable, nous ne pourrions plus penser à autre chose », expliquait Jorge Luis Borges. A la limite, la mémoire n'est que fixation, fixation morbide, pathologique, si elle n'est pas reprise, transformée par l'imaginaire. Ce qui a toujours constitué la vitalité d'une ville comme Beyrouth, c'est qu'elle n'a jamais été conçue et planifiée comme une ville idéale. Mais qu'elle a toujours été une ville imaginée, dont les représentations se sont fondées, d'une part sur la mémoire collective d'un passé modelé par la multiplicité de ses strates temporelles et d'autre part sur les perspectives d'un avenir qu'il fallait constamment inventer.

Il s'agit de savoir s'il nous est encore possible d'imaginer la ville. Si, échappant à la tentation esthétisante d'une poésie des ruines, aussi bien qu'au délire technicisant d'une reconstruction rénovatrice, nous pouvons établir les conditions d'une représentation nouvelle de l'espace urbain. Mais l'enjeu même de cette violence qui n'en finit pas de détruire la ville n'est-il pas justement la destruction de toute possibilité de représentation ? Car il est inutile de demander d'imaginer la vie à ceux auxquels on n'offre comme perspectives que celles de la mort certaine.

Beyrouth, juillet-août 1985.

NOTES

1. Paul Virilio, *L'espace critique*, Christian Bourgois éditeur, Paris, 1984, p. 156.
2. Paul Chemetov, « Le retour des centres », in : *Techniques et Architectures*, n° 330, mai 1980, p. 122.
3. Vassily Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, Denoël, Paris, 1969, p. 57.
4. Une tentative est apparue pour créer une nouvelle centralité dans la zone du Musée, un des principaux points de passage, par la concentration d'institutions à caractère politique et administratif. Mais il n'est pas facile de passer de l'image de la « zone de passage » à celle d'une centralité « créée » : la région du Musée était paralysée à chaque embrasement du front.
5. Cette activité économique du port de Beyrouth a d'ailleurs connu un déclin spectaculaire, au profit de la multitude de petits ports illégaux qui parsèment la côte libanaise.
6. Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris, 1968, p. 20.
7. Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Skira et Champs, Flammarion, Lausanne-Genève, 1980, p. 139.
8. Beyrouth aurait-elle ainsi un rôle de référent magique : le lieu où se réalisent les fantasmes des autres villes ?

DE L'UTILITE DE CERTAINES RUMEURS EN TEMPS DE GUERRE *

Adieu Beyrouth

Roger NABA'A

Sujet immense qu'on ne pourra appréhender dans toute son extension ni toute sa compréhension. Une indication de recherche et de lecture, néanmoins, autour d'une hypothèse : dans la guerre du Liban (1975/...), la rumeur est une continuation de la guerre (civile/confessionnelle), par d'autres moyens.

Mais dans le vaste genre des rumeurs engendrées par la guerre du Liban (les guerres du Liban), seule « est une continuation de la guerre » une espèce, dont la logique et la raison guerrière sont celles de la guerre du Liban elle-même, qui s'inscrivent et servent sa stratégie.

Deux impasses ont façonné la guerre du Liban. Une *impasse militaire*, l'impossibilité de conduire la guerre à son terme « naturel » : « occuper le territoire de l'adversaire et détruire les forces de l'ennemi », mener « une bataille décisive » qui porte sur son « centre de gravité » afin de « conclure la guerre par la victoire », et l'impossibilité de ne pas faire la guerre, avec des armes modernes, aviation et nucléaire exclus. Une *impasse politique*, l'impossibilité de penser un projet, une « grande politique » ailleurs que dans l'horizon du confessionnel, et l'impossibilité de ne pas faire une politique. Double impasse, mais en fait une seule. Comment néanmoins faire accepter à l'autre les conditions qu'on veut lui imposer ? La conclusion militaire de la guerre étant irréalisable, l'alliance politique / un compromis historique, impensable, les confessions du Liban, pour tenter de réaliser leurs objectifs, allaient recourir

* Cet article s'inscrit dans le cadre d'un travail en cours sur Beyrouth.

à d'autres moyens : la « terreur aveugle » pour la guerre militaire, et la rumeur qui porte et la « continue » pour la « guerre psychologique ».

Moyens au service d'une stratégie négative, ils furent eux aussi négatifs. Militairement négatifs. On dirait que dans cette guerre le régime confessionnel a cédé à ses fantasmes et ne s'épouvante plus quand il « réalise » son ultime conséquence : anéantir dans le désordre des morts et des ruines l'ensemble des signes par lesquels peut se (re)constituer la vie sociétale de l'autre, entraîner en lui quelque chose qui serait comme la « mort du social », le contraindre à éprouver sur son territoire-même, et dans notre cas dans la ville/Beyrouth, la terreur de sentir que quelque chose d'indispensable à son être lui échappe : à faire l'expérience de l'impossibilité d'y vivre.

Signifiant occupant la place de tout signifié militaire dans cette stratégie de destruction, cette politique de déni de l'autre, cette terreur, est aveugle sans l'être. Destinée à faire le plus de victimes possibles, le plus de ruines possibles, elle est aveugle, elle frappe sans discernement, elle tue au hasard. Pilonnages, bombardements, attentats à la voiture piégée, plasticages, tueries collectives sur base confessionnelle, tireurs embusqués, assassinats individuels, ne choisissent pas leurs victimes, tout un chacun est visé. Elle frappe à l'aveugle. Elle veut frapper à l'aveugle. Elle enveloppe la ville d'une géographie de la mort. Ces pilonnages et autres bombardements qui charrient on ne sait quel torrent spectral, font que le ciel de la ville change de taille, d'orientation. Il est ce par quoi ça arrive. Il devient une zone de soucis, et provisoirement la seule. Où se planquer ? Comment passer, par où, quand ? Dans un geste plein de haine, les attentats aveugles marquent la ville dont les sens sont entièrement perversis, brouillés par les zones de peur et d'inquiétude, de mort et de ruine qui circulent au hasard des chutes et des explosions dans une ville où ça se décompose. Elle veut frapper à l'aveugle, fait de l'entièreté du territoire de l'autre et de sa société « civile », son seul objectif, et prouve la possibilité d'y faire surgir la mort en n'importe quel point, n'importe quand, n'importe comment. Elle veut « déterritorialiser » l'autre par éclatement interne de son territoire et dislocation de sa société. Des gestes comme envoyer ses enfants à l'école, aller faire son marché, aller au travail se font et se défont au gré de cette terreur, maintenant que tous les repères de la ville ont disparu et que le temps en suspens est subjugué par cette fureur.

Si dans la guerre du Liban, la terreur aveugle vise la ruine *physique* du territoire de l'autre, la rumeur, cette rumeur-là en réalise la ruine *imaginaire*, par le moyen du langage.

« En outre, s'il est honteux de ne pouvoir se défendre avec son corps, il serait absurde qu'il n'y eût point de honte à ne le pouvoir faire avec la parole dont l'usage est plus propre à l'homme que celui du corps. » (Aristote, *Rhétorique*, 1355b/38, "L'homme doit pouvoir se défendre par la parole".)

Guerre et rumeur, l'une à l'autre liées, sont deux tactiques. Dans les deux cas il s'agit de ruiner, mais point par les mêmes moyens. Et il est arrivé que la rumeur puisse être une arme aussi puissante et efficace que la terreur aveugle.

« Parole oblique, puissante et souple, pleine de ruses et de tactiques inattendues, la rumeur est surtout terriblement efficace, qui court sur toutes les lèvres, très vite, et porte avec elle bien plus la force des émotions que l'information des mots... Elle n'existe que d'être un emballement répété de l'imaginaire social. » (Lydia Flem, « Bouche bavarde et oreille curieuse », in *Le Genre humain*, 5, Paris 1982.)

Dans le cas de la guerre du Liban, métaphore de la terreur aveugle, cette parole oblique enveloppera la ville d'une atmosphère empoisonnée ; *Sammamu jaw al-madiné*, disent les gens de Beyrouth : ils empoisonnent l'atmosphère de la ville. Elle atteint l'autre dans ce qui en fait un être sociétal. Qu'elles soient rumeurs d'une offensive imminente, de la reprise des combats ou des bombardements systématiques (rumeurs toujours datées, prévoyant le moindre détail du scénario), ou rumeurs d'une vague de voiture piégées « en liberté dans la ville » ; qu'elles soient rumeurs de banditisme, vols à mains armées, enlèvements, vengeances sanglantes, ou bien encore, rumeurs de crise économique, de montée ou de baisse du dollar : quelles qu'elles soient, rumeurs de certitude, elles installent l'espace où elles se propagent dans l'insécurité et l'anxiété de l'insécurité. Elles font craindre aux gens une chose, un événement, une situation ou son évolution en catastrophe, indéfinissable bien que toujours défini, prévu, que rien ne démentira quand bien même ce qui avait été prévu n'a pas eu lieu. L'échéance est reportée, la rumeur rebondit sur elle-même et suspend la ruine, l'exécution de la menace, à une échéance incalculable. Car dans cette ville « loquace et péripatéticienne » (Francisco Umbral, parlant de Rome), bonne conductrice, ville des media par excellence, que la rumeur de tout temps a entourée, investie, étourdie et portée, bouleversée par dix ans de guerre et la fin de toutes les certitudes, sauf de celle-ci qui dit que dans cette ville la rumeur finit toujours par avoir raison, qu'elle finit toujours par se réaliser ou réaliser une de ses sœurs en rumeur. Tout peut arriver parce que tout arrive.

La physionomie de la ville en sera parfois bouleversée. Sa physionomie physique, son tissu urbain. Les dispositifs militaires de protection et de contrôle s'en trouveront renouvelés, renforcés et multipliés, barrant ses rues et ses quartiers, quadrillant la ville, découpant son espace en interdit et permis, dangereux et praticable. Le front s'établit à l'intérieur même de la ville. Les barricades et les murs de sable s'érigent partout. Sa physionomie morale — ces rumeurs-là distillent le sentiment d'insécurité, induisent des comportements de peur, d'angoisse, une panique perfide, un rejet de la ville, maintiennent une menace jamais démentie, polymorphe, qui diffuse dans la tête des gens la certitude

d'un risque quotidien et individuel, qui les pousse à rompre ces rapports insaisissables, profondément irrationnels qui lient affectivement les gens à leur lieu de séjour, les gens de Beyrouth à leur ville où il devient impossible de vivre (comme dit la rumeur).

Un exemple parmi tant d'autres ¹

En 1983, un peu avant peut-être, aux lendemains des élections de Amin Gemayel à la présidence de la République, une rumeur ancienne mais toujours recommencée, s'emparaît de la ville, ville deux fois vaincue et désarmée (par l'armée d'Israël, en septembre 1982, par l'armée libanaise (?) fin 1982). Beyrouth était en rumeur : « Il paraît qu'ils mobilisent et se préparent à ouvrir la ville encore une fois ». (« Ils mobilisent effectivement et se préparent sérieusement à l'offensive », disaient les sources bien informées). « L'offensive est maintenant imminente. » Beyrouth était cette rumeur effarée et confuse ; précise et détaillée, elle savait tout, et tout ce qu'elle savait, elle le savait de source sûre. Elle connaissait la date de l'invasion, son plan de bataille, ses lieux de débarquement, son scénario dans le détail, son déroulement, ses conséquences et ses résultats.

Rumeur récurrente, qui inventait à l'infini des rumeurs et créait une situation hallucinatoire où la réalité ne cessait de multiplier ses déformations au miroir de la rumeur, situation au sein de laquelle la ville a (sur)vécu avec une peur insurmontable, elle-même récurrente. Il y avait alors, en Beyrouth, quelque chose d'impalpable qui était comme l'idée de départ. Certains sont effectivement partis, quittant provisoirement ce lieu devenu inhabitable, d'autres envisageaient la chose sérieusement, en prévision du pire, d'autres encore se préparaient à l'idée de quitter la ville, départ imaginaire de ceux qui parlaient du départ des autres. Départs réels des uns, partiels de certains, imaginaires de certains autres, cette rumeur en marche avait fini par pervertir le sens des rapports à leur ville des gens de Beyrouth qui n'était plus, pour ceux qui étaient restés, que le lieu de l'incertitude où l'on n'ose plus se risquer que rapidement et pour des besoins indispensables. Un lieu où l'on survit, quand on ne le quitte pas.

A sa manière qui maintient une puissance de confusion et de désordre, qui maintient l'espace de la ville dans la peur, au service d'une stratégie de dislocation, cette rumeur-là dit ce que dit la guerre ; elle dit que Beyrouth est (devenue) impossible à vivre. Certains magasins ferment, certains commerces disparaissent, certaines maisons s'éteignent, certains espaces meurent.

Si ces rumeurs-là favorisent les fantasmes des uns et des autres, souvent complémentaires dans leurs contradictions, elles ne les créent pas. Elles offrent un espace de cristallisation. (« Plus que des informations elle laisse parler et exaspérer des émotions refoulées ».) Car ces rumeurs-là relatent la guerre. Elles lui fournissent entre deux conflagrations l'attri-

Adieu Beyrouth

but de la continuité. Elles sont une « continuation de la guerre » : il y a quelque chose qui peut passer de l'une à l'autre (le fantasme de), la mort de Beyrouth.

Beyrouth, septembre 1985.

NOTE

1. A tour de rôle, selon les circonstances et le territoire où elle prend, la rumeur concernera tout le monde. Tous (chrétiens et musulmans, la droite et la gauche, les Syriens et les Palestiniens, les gens d'en bas, comme ceux d'en haut), tous donc ont participé à la vie des rumeurs, tour à tour victimes ou propagateurs, dans des rapports inextricables. D'autres exemples sont possibles.

L'UBIQUITE CITADINE, ESPACE DE L'ENONCIATION DU ROMAN MAGHREBIN

Charles BONN

Dans des travaux déjà anciens¹ j'avais montré que les romans maghrébins se construisaient en partie autour d'une description de la ville comme espace étranger, irréalisé et souvent condamné. Et qu'ils lui opposaient un espace d'identité dont l'opacité, terrienne ou maternelle, récusait la transparence citadine. Transparence d'une ville-espace d'altérité qu'il était dans la logique de la Révolution algérienne ou plus généralement d'une légitimité supposée de la montagne, des steppes ou du désert, de supprimer à plus ou moins long terme. Si le roman maghrébin décrit la ville, s'il la glorifie même parfois comme emblème culturel (on pense à Fès chez Ben Jelloun, Constantine chez Kateb, Tunis chez Meddeb), cette ville n'en est pas moins le plus souvent un espace en sursis. Espace culturel condamné à la fois par une uniformisation technocratique, et surtout par l'invasion des fellahs du monde entier que prédit *Dieu en Barbarie* de Mohammed Dib et que réclame *Le Muezzin* de Mourad Bourboune, cependant que *Talismano* de Abdelwahab Meddeb nous en décrit la fête, elle-même tragique².

Mon point de vue, ici, est différent. Plus que sur la ville comme signifié d'un texte littéraire qui ne serait que le reflet d'un imaginaire collectif, je m'interroge en effet sur la liaison entre le roman comme genre littéraire et l'espace urbain. Espace qui dès lors ne sera plus tant le signifié de l'écriture romanesque, que signifiant à son tour. Plus : producteur du texte romanesque. Le roman n'est pas seulement le signifiant d'un espace référentiel, citadin ou campagnard : son écriture elle-même est spatialité. Car une écriture ne fonctionne que dans un espace de lisibilité. Elle n'a de sens que par rapport à un espace de lisibilité. Dès lors l'énonciation, c'est-à-dire l'ensemble des mécanismes par les-

quels non seulement le texte est produit, mais reçoit le sens, est un phénomène spatial, au sens large du terme. Du moment que nous le percevons, tout espace est en effet culturel. Une représentation d'espace, mais aussi l'espace de représentations culturelles du réel.

Décrire le contenu, spatial ou idéologique, d'un roman et plus encore d'un ensemble romanesque n'est donc efficient, me semble-t-il, que si l'on ne considère pas le texte comme une transparence, comme un signifié évident dont seul l'objet serait en question. Qu'il décrive ou non un espace, le texte s'inscrit dans une spatialité de la communication littéraire et culturelle inséparable de l'espace référentiel que le critique cherche à retrouver à travers ce texte. Et la description d'espaces que le roman développe, lorsqu'il le fait, ne peut être lue me semble-t-il que par rapport à l'inscription spatiale de l'énonciation romanesque elle-même.

Les premiers romans maghrébins, surtout en Algérie, ignoraient en partie la ville dans leurs descriptions. Romans dits ethnographiques, ils dépeignaient au lecteur occidental, seul lecteur de romans en français concevable en 1950, les mœurs campagnardes maghrébines. Mœurs campagnardes choisies précisément comme objet de description à partir de ce qu'elles avaient de plus différent par rapport à l'univers citadin du lecteur occidental de romans. Lorsque quelques rares romans dits ethnographiques situent leur action à la ville, comme par exemple *La Grande Maison* de Mohammed Dib, la portion de ville traditionnelle décrite apparaît toujours comme une enclave différente dans le corps de la vraie ville, qui est européenne, et étrangère pour les personnages. Mais la plupart des romans ethnographiques des années cinquante décrivent bien des villages, en insistant sur leur retrait par rapport à l'Histoire, dont l'espace est la ville lointaine, et dont ces villages peuvent tout au plus recueillir quelques retombées, le plus souvent négatives. C'est bien sur ce retrait hors du monde des villes et de l'Histoire qu'insiste la description du village au début des romans de Feraoun, dans *La Colline oubliée* de Mouloud Mammeri ou même dans *L'Incendie* de Mohammed Dib³.

Pourtant l'écriture romanesque est totalement étrangère à cet espace terrien en retrait de l'Histoire que les premiers romans maghrébins semblent bien décrire en fonction d'une lecture ethnographique qui leur préexiste, que cette ethnographie soit coloniale ou non. Or l'écriture ethnographique est comme l'écriture romanesque d'origine européenne. Elle est le dire citadin d'une différence par rapport à sa propre citadinité. Quant au roman, on verra que sa constitution, en Europe, va de pair avec celle de la Cité moderne qui dans ces romans ethnographiques lit l'espace rural maghrébin selon des codes venus d'ailleurs⁴.

Contrairement à toutes les idées reçues sur le roman maghrébin, on a donc assisté bien avant 1960 déjà, à une sorte de tarissement assez rapide du roman de description ethnographique des campagnes, au profit d'un roman citadin qui constitue de fait, à présent, l'essentiel de la production maghrébine. Mis à part *Le Village des asphodèles* d'Ali Boumahdi,

roman totalement anachronique lorsqu'il paraît en 1970⁵, la production ethnographique est pratiquement tarie dès 1960, au moment même où le roman maghrébin s'impose en tant que tel dans la conscience littéraire.

Le roman maghrébin n'a pu s'affirmer comme tel qu'à partir du moment où il a assumé pleinement la citadinité de sa parole. C'est la thèse essentielle de la présente communication. Le texte fondateur d'une maturité comme d'une reconnaissance littéraire du roman maghrébin, *Nedjma*, de Kateb Yacine, en 1956⁶, est un roman citadin. A partir de *Nedjma*, la campagne n'apparaîtra plus, dans les meilleurs romans maghrébins, que comme une sorte de contrepoint mythique. Elle sera davantage récit que référent, gage d'authenticité plus ou moins irréalisé dans la problématique citadine de l'écriture romanesque. C'est le cas du Nadhor dès *Nedjma*, dont Jacqueline Arnaud a montré⁷ que l'épisode même qui s'y déroule ne peut prendre place dans la chronologie diégétique du roman. C'est le cas du Grand Erg dans les sables duquel va se perdre l'itinéraire du *muezzin* de Bourboune, ou du Piton pour l'immigré à Paris de *Topographie idéale pour une agression caractérisée* de Boudjedra. C'est le cas du Rif que parcourt la légende plus que la réalité d'Abdelkrim dans *Harrouda* de Tahar Ben Jelloun, ou du Haut Atlas, royaume mythique de prostituées bien particulières dans *Talismano* d'Abdelwahab Meddeb. C'est le cas du désert dans *La Traversée* de Mouloud Mammeri, des Ouled Salem et du pays du Frère dans *Le Maître de Chasse* et *Habel* de Mohammed Dib. D'ailleurs le village désiré est irrémédiablement mort chez Nabile Farès comme chez Ali Bouhmadi⁸.

La disparition du thème de la terre est telle, dans le roman maghrébin, qu'on peut presque en considérer la résurgence épisodique comme un signe de non-maturité de l'écriture. Cette résurgence ne se produit plus, pour ainsi dire, que dans quelques-uns des très maladroits romans publiés en Algérie par la S.N.E.D., devenue E.N.A.L. depuis peu. Elle y signale ce que j'appelle une non-maîtrise du lieu d'énonciation, c'est-à-dire des codes de lisibilité du roman maghrébin⁹.

S'il a commencé son existence littéraire, vers 1950, en décrivant le village comme *objet différent* dans une écriture dont les codes sont citadins, le roman maghrébin, dès lors qu'il commençait avec *Nedjma* à être reconnu comme tel, n'a plus eu besoin de cette différence de signifié qui fondait son dire dans l'ambiguïté. La disparition rapide du thème de la terre ne pouvait que s'en suivre. Enfin reconnu comme tel, le roman maghrébin s'est ensuite développé en littérature dans un espace culturel citadin.

Pour examiner à présent cette liaison entre l'affirmation du courant romanesque maghrébin et l'espace citadin, il convient d'abord de dire quelques mots sur les critères qui me permettent de considérer une écriture romanesque comme autonome.

Les critères sont bien sûr aléatoires. Et de plus ils varient suivant le courant critique duquel on se réclame. Il me semble pourtant qu'un des premiers critères peut être le sentiment d'autonomie que manifeste

l'écrivain lui-même, non tant dans ses déclarations d'intentions, que dans la trame de son écriture. L'écriture romanesque, dans la mesure où elle est, au Maghreb, une écriture importée, sans véritable tradition littéraire locale, fonctionne inévitablement à partir d'un système de références culturelles européennes. Mais par rapport à ce système de références, l'écrivain peut avoir différentes attitudes. Il peut en chercher la caution. C'est ce que fait parfois Feraoun en pratiquant la description et en développant un champ métaphorique par lequel son objet, le village, n'est décrit qu'à l'aide de comparaisons avec Molière, Daudet ou d'autres « grands auteurs » qui fonctionnent comme autant de gages d'une littérarité sollicitée de la culture française. Il peut au contraire les distancier dans une représentation parodique ou carnavalesque en laquelle Bakhtine, entre autres théoriciens de la littérature, a vu un des critères de l'affirmation du genre romanesque en tant que tel, pour ne pas dire l'essence même du roman.

Le roman, pour Bakhtine, est en effet ce langage qui pour la première fois ne désigne pas tant la réalité, ne développe pas tant des idées, qu'il ne représente, dans l'espace même de son texte tous les langages de la réalité comme de la ou des culture(s) environnante(s). Le roman rompt ainsi la sacralité des dires univoques du pouvoir en les représentant parodiquement comme objets en eux-mêmes, et non plus comme dires sur un objet. Or cette représentation ménippéenne ne peut se faire que dans cet espace de la représentation comme de la pluralité qu'est la ville. Elle est à rapprocher de cette séparation des langages institutionnels qui constitue, depuis la cité athénienne, la base des démocraties. Le roman devient ainsi cet espace citoyen de lisibilité dans lequel le sacré découvre soudain qu'il a un corps, dans lequel le roi est nu¹⁰. La véritable maîtrise d'une écriture romanesque autonome peut donc se mesurer, entre autres critères, à la capacité du romancier de distancier les langages idéologiques dominants sur son référent romanesque, et d'en jouer depuis et dans un espace de lisibilité qui est le plus souvent citoyen.

Et de fait les premiers romans qui instaurent ce dialogue ludique avec les dires « autorisés » sur leur espace référentiel, et affirment ainsi leur existence autonome et jubilatoire, développent un signifié le plus souvent citoyen, et inscrivent leur propre écriture dans une interreprésentation citadine de langages.

Le premier de ces textes est peut-être *Le Passé simple* de Chraïbi, dont la dimension iconoclaste par rapport aux dires traditionnels de l'identité autour desquels s'arcboutait le mouvement nationaliste fut très contestée¹¹. Texte précurseur, mais peut-être trop tôt arrivé, en 1954, pour affirmer dans son carnaval une écriture maghrébine romanesque en tant que telle. Pour que cette affirmation puisse se faire, en 1956, avec *Nedjma* de Kateb, il faudra que l'écriture ethnographique qui domine encore en 1954 ait été peu à peu tenue en suspicion ; que mise à distance par une politisation accrue du contexte elle ait déjà amorcé cette extinction progressive qui sera la sienne du fait de la guerre d'Algérie et de l'évolution consécutive des regards.

C'est pourquoi *Nedjma* est un roman citadin, dont le récit est montré en partie en train de s'élaborer juste au-dessus de cette caverne du Rhummel à Constantine où *Nedjma* fut conçue. Roman dont l'action est en partie un va et vient entre Bône et Constantine, et dont les récits font corps avec les pérégrinations infinies des personnages. Car l'espace urbain n'est pas comme le village un lieu fixe : il est espace d'ubiquité. Un lieu citadin fait toujours, comme les récits de *Nedjma* renvoient l'un à l'autre, référence à un autre lieu, même si ce lieu est parfois extérieur à la ville, comme le Nadhor ou le chantier. Le lieu du paysan, au contraire, est unique. Lorsque le paysan a vécu ailleurs, comme Amer dans *La Terre et le Sang*, son retour au village rend la parenthèse de l'émigration proprement insignifiante. Dans la mouvance de nature citadine des personnages de *Nedjma* comme de ses récits, chaque lieu, chaque récit, contribue d'abord à donner un sens à un autre lieu, à un autre récit. Et de même on a pu considérer la ville comme un palimpseste. La ville est surtout un espace polyphonique qui intègre l'élément extérieur à son jeu de résonances et de représentations. Le village au contraire est espace monodique, du moins dans le roman maghrébin, et ne peut que mourir comme tel, par exemple dans *La Colline oubliée* lorsque la pression de l'extérieur devient trop forte, lorsque la pluralité s'installe, mettant du même coup le sens univoque de l'espace villageois en question : en représentation. D'ailleurs les romans de Dib, de *Qui se souvient de la mer* au *Maître de chasse*¹² nous rappellent que la ville est tellement espace polyphonique qu'elle meurt dès qu'elle s'enferme sur un sens univoque.

Or ce sont précisément l'errance du sens comme les pérégrinations des personnages, phénomènes citadins au même titre que le jeu d'échos et le palimpseste évoqués plus haut, qui permettent la mise en spectacle carnavalesque des langages de l'identité par laquelle l'écriture romanesque affirme sa maîtrise.

Dans *Nedjma*, cette mise en spectacle porte sur les langages les plus consacrés de l'identité face à la négation coloniale : celui de la religion et celui de la tribu. Ces deux langages cherchent en effet à prendre corps dans des voyages symboliques. Mais le voyage à la Mecque n'aboutit pas plus que celui au Nadhor, dont la réalité diégétique même, on l'a vu, est contestable. Ces deux langages univoques et sacrés exhibent ainsi, par l'ubiquité citadine de Rachid et Si Mokhtar, les deux personnages les plus constantinois, leur inefficacité. Le roi est mis à nu par la représentation citadine de son langage.

C'est à une représentation carnavalesque comparable, encore que plus grotesque et systématique, des langages de l'identité dans un cadre citadin que se livre en 1972 *L'Insolation* de Rachid Boudjedra¹³. Une quête grotesque de l'amante plus mythique que réelle dans la ville-symbole qu'est Constantine y permet de représenter-parodier à la fois le langage de la grande tradition poétique arabe, et celui, proprement fondateur du texte de Boudjedra comme de tant d'autres, de la *Nedjma* de Kateb dont on vient de parler.

Dans *La Danse du roi* de Dib et *Le Muezzin* de Mourad Bourboune¹⁴, cette représentation des langages de l'être et de la mémoire, si le burlesque n'est pas absent, surtout chez Bourboune, n'en est pas moins beaucoup plus grave. Car la ville ici n'est plus Constantine dont toutes les pierres sont hautement signifiantes, mais le lieu d'une mémoire morte. Or les langages-mémoires représentés ne sont plus tant les langages de la duplicité que parodiaient Kateb et Boudjedra, que ceux-là mêmes de l'Histoire. Car ceux qui ont fait le pays, que la ville ici représente, découvrent qu'ils n'y ont plus leur place : de la ville bâtarde, fausse couche, simulacre meurtrier, toute mémoire est bannie. Le portail devant lequel se joue la danse du roi, celle du révolutionnaire comme celle de l'écrivain, s'ouvre au petit matin sur le vide, ou sur les sables-négation de la ville dans lesquels le muezzin va se taire. Car la parole est aussi vaine que la ville-simulacre avec laquelle elle fait corps.

La ville n'est donc plus un lieu. Elle a été vidée de sa mémoire comme Fass dans *Harrouda* de Tahar Ben Jelloun est ouverte par les bulldozers des technocrates : de ce jeune homme très bien qui vomit des rats, et qui la transforme en langage blafard, en écran blanc¹⁵. Aussi bien souvent le roman maghrébin, s'il est avant tout citadin, n'est-il pas le roman d'une ville, mais de plusieurs. L'espace urbain, la cité ou l'espace romanesque, est l'espace de la représentation multiple, de l'écho entre langages divers et lieux divers. Roman urbain comme tant d'autres, *Harrouda* est itinéraire entre trois villes, Fès, Casablanca (non nommée) et Tanger, dont la différence installe la mouvance de l'écriture, son désir¹⁶. Mais déjà l'était *Le Muezzin*, lui aussi entre trois villes, Paris, Alger et « l'envers de la colonie » : la Casbah.

On a l'impression, devant ces romans citadins, que la ville, lieu de l'énonciation romanesque, n'y devient cependant langage signifié comme tel que dans la manifestation de sa propre pluralité. La ville ne devient souvent système signifiant que lorsqu'il y a plusieurs villes. Comme si là encore la pluralité, la polyphonie étaient nécessaires pour produire le sens. Espace où des lieux comme des textes renvoient l'un à l'autre dans un foisonnement d'échos, la ville elle-même n'est que l'écho d'autres villes. Elle ne vit qu'en acceptant ce qu'on pourrait appeler ainsi sa propre ubiquité. Or, cette ubiquité n'est-elle pas également celle du roman maghrébin lui-même, écriture entre deux rives, et parfois davantage ? L'écriture romanesque maghrébine s'inscrit ainsi bien souvent dans ce que j'appellerai une jubilation de l'ubiquité. Et cette ubiquité est portée par des villes, qui la désignent plus qu'elles ne désignent leur propre lieu.

Les romans qui décrivent la ville comme espace signifiant sont en effet fréquemment romans de plusieurs villes. C'est le cas, on vient de le voir, tant du *Muezzin* que de *Harrouda*, pour lesquels la ville est un langage dont les murs sont les mots, au point que très vite elle se réduira en signes inefficaces, comme c'est le cas pour Tanger chez Ben Jelloun. Mais on peut aller plus loin : dans *Talismano* d'Abdelwahab Meddeb, c'est une véritable prolifération des villes qui va écrire l'itinéraire

de la parole romanesque. Les villes du monde deviendront ainsi les mots de la phrase-itinéraire qu'est le roman. Villes, surtout, de la Méditerranée en toutes ses rives, dont le titre du roman indique assez la polyglossie inhérente à une écriture de toutes les cultures, pour « déjouer l'identité, théologie d'Etat asservissant les Arabes modernes »¹⁷.

Mais si toutes les villes de la Méditerranée sont objet jubilatoire dans ce savant entrelacs de leurs diverses cultures qu'est l'écriture-fête de *Talismano*, leur nomination s'y fait à Paris. Elle s'y fait parce que Paris n'est pas une de ces villes emblèmes de langages entrecroisés, mais le non-lieu pourtant nommé à partir duquel seulement ces lieux pourront être dits. « Ici écrivant, cœur raccroché à rien, en cette ville que j'apprécie hors le nœud œdipal, les mots succèdent aux pas », dit Meddeb¹⁸. Il souligne ainsi que l'écriture-itinéraire citadin, si elle dit par les villes méditerranéennes de l'identité multiple et une, le dit depuis Paris-non lieu. Car l'écriture romanesque dont *Talismano* est de plus éclatement parodique dans la parodie citadine même du roman, si elle est écriture des villes, est écriture de toutes les villes, c'est-à-dire d'aucune. L'écriture romanesque est phénomène citadin en ce que l'espace urbain dans lequel et par lequel elle s'inscrit est d'abord ubiquité. Et même lorsque le roman décrit le lieu, il n'est pas lui-même inscrit dans ce lieu.

C'était là le malentendu par lequel les romans ethnographiques dont j'ai parlé en commençant se condamnaient « à mourir jeunes », selon l'expression célèbre prêtée à Albert Memmi et tant contestée depuis : ne prédisait-elle pas à tort l'extinction d'un roman maghrébin qui, depuis, ne cesse de foisonner ? On peut pourtant reprendre cette prédiction pour affirmer que le roman maghrébin en tant que conception d'une écriture localisée est bel et bien mort, pour la bonne raison qu'il n'a jamais existé que dans une lecture paternaliste que je tente ici de récuser.

Toute écriture romanesque, quel que soit son référent, est en effet ubiquité, tout comme l'espace urbain, ou encore la cité, est ubiquité. Le roman est né, pour Bakhtine, en même temps que la polyphonie de la démocratie citadine en Grèce... Pour d'autres, plus nombreux, il est lié au développement de l'industrialisation en Europe et en Amérique du XVIII^e au XX^e siècle. Pour d'autres encore, il annonce la Renaissance dans un Moyen Age finissant qui découvre en même temps la polyphonie en musique. Dans les trois interprétations le phénomène est citadin. Et à chaque fois il s'agit d'une révolution qui substitue à d'anciens pouvoirs personnels et localisés, ceux de valeurs tendant à l'universalité dans la pluralité. Les valeurs de la démocratie athénienne, de la Philosophie des Lumières ou de la Renaissance, comme l'écriture romanesque, et comme nos modernes idéologies, toutes citadines, se réclament d'une généralité non localisée, d'un consensus universel. Celui qui dit le roman comme celui qui dit l'idéologie les dit dans un langage urbain par ses modes de transition, mais non localisé, dans la mesure où toute localisation limiterait la visée universelle du sens proclamé.

En ce qui concerne ce qu'on a appelé le roman maghrébin, on se trouve donc dans une situation fondamentale de malentendu : ce roman est appelé maghrébin parce qu'il dit un lieu : Maghreb. Pourtant il dit de plus en plus d'autres lieux. On l'a vu avec Meddeb, mais on pourrait citer encore des textes aussi différents que le *Passager de l'Occident* de Nabile Farès ou *Habel* de Mohammed Dib¹⁹. Ou bien il dit, de plus en plus souvent, l'absence de lieu, dynamitant tout ancrage référentiel apparent. Dib l'avait déjà fait dans *Cours sur la rive sauvage*. Il vient de le refaire avec *Les Terrasses d'Orsol*²⁰. Mais surtout, qu'il dise ou non un lieu objet réel, le roman, de par la nature même de sa lisibilité en quelque ville du monde que ce soit, est négation de toute entreprise de localisation. Symbole emblématique de l'identité culturelle de jeunes nations récemment promues à l'indépendance, le roman est cette écriture qui échappe le plus à l'identité culturelle que souvent il proclame encore.

NOTES

1. Bonn Charles, *La Littérature algérienne et ses lectures*, Sherbrooke, Québec, Canada, 1974, 251 p.

2. Dib Mohammed, *Dieu en Barbarie*, Paris, Le Seuil, 1970. Bourboune Mourad, *Le Muezzin*, Paris, Christian Bourgois, 1968. Meddeb Abdelwahab, *Talismano*, Paris, Christian Bourgois, 1978. On pourrait ajouter le chap. 3, « Vendredi les cendres » de Harrouda de Tahar Ben Jelloun, Paris, Denoël, 1973.

3. Dib Mohammed, *La Grande Maison*, Paris, Le Seuil, 1952. Feraoun Mouloud, *Le Fils du Pauvre*, Paris, Le Seuil, 1950, et *La Terre et le Sang*, Paris, Le Seuil, 1952. Mammeri Mouloud, *La Colline oubliée*, Paris, Plon, 1952. Dib Mohammed, *L'Incendie*, Paris, Le Seuil, 1954.

4. Ce retrait des romans ethnographiques par rapport à une historicité essentielle citadine alors même que leur langage, on le verra, est un langage citadin, leur a valu une condamnation, explicite ou implicite, de la part des intellectuels nationalistes. La polémique la plus connue, de ce point de vue, est celle qui prit pour cible *La Colline oubliée* en 1952-53, et qui n'est peut-être pas terminée si l'on juge à partir du semi-ostracisme dont Mouloud Mammeri est toujours victime de la part de l'idéologie officielle algérienne. Actuellement encore ces romans ethnographiques, pourtant recherchés par des lecteurs européens en mal d'exotisme, subissent un refus larvé de la part des lecteurs maghrébins politisés. Dans l'enquête que j'ai faite il y a un peu plus de dix ans en Algérie (voir la note 1. A ma connaissance aucun travail plus récent du même ordre n'a encore été fait), j'ai constaté que la littérature maghrébine est souvent refusée par ses lecteurs potentiels parce que perçue comme ne décrivant que la vie à la campagne, alors que l'aspiration à la modernité de la plupart des personnes interrogées situe l'objet de ses désirs à la ville. D'ailleurs l'islamisme lui-même, comme le montre la communication de Paul Vieille dans le présent ensemble, est de plus en plus, sous des formes parfois surprenantes pour l'observateur extérieur, une aspiration citadine. Et ceci est vrai alors même que dans ce discours d'idéologie religieuse la ville est également le lieu maudit de tous les vices. Le thème intégriste de l'unité de l'Islam peut être également considéré comme un thème citadin parce qu'idéologique et visant à la généralité. Les campagnes, parfois berbères, décrites par les romans ethnographiques, introduisent le particularisme, c'est-à-dire l'exception, dans un dire idéologique, religieux ou marxisant, nécessairement généralisant.

5. Boumahdi Ali, *Le Village des asphodèles*, Paris, Laffont, 1970. On en trouvera une description, ainsi que de l'espace rural décrit par ces romans, dans la thèse de 3^e cycle de Nedjma Benachour, née Tebbouche : « La paysannerie dans le roman algérien chez Dib, Feraoun et Boumahdi ». Pour le discours anthropologique préexistant, on en trouvera des exemples savoureux dans Lucas Philippe et Vatin Jean-Claude, *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspéro, 1975.

6. Kateb Yacine, *Nedjma*, Paris, Le Seuil, 1956. ,

7. Arnaud Jacqueline, *Recherches sur la littérature maghrébine de langue française. Le cas de Kateb Yacine*, Doctorat d'Etat, Paris-III, 1978. Publié : Paris, Publisud, 1986.

8. Bourboune Mourad, *Le Muezzin*, Paris, Christian Bourgois, 1968. Boudjedra Rachid, *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, Paris, Denoël, 1975. Ben Jelloun Tahar, *Harrouda*, Paris, Denoël, 1973. Meddeb Abdelwahab, *Talismano*, Paris, Christian Bourgois, 1978. Mammeri Mouloud, *La Traversée*, Paris, Plon, 1982. Dib Mohammed, *Le Maître de chasse*, et *Habel*, Paris, Le Seuil, 1973 et 1977. Farès Nabile, *Mémoire de l'Absent*, Paris, Le Seuil, 1974, et *L'Exil et le désarroi*, Paris, Maspéro, 1976. Boumahdi Ali, *Le Village des asphodèles*, Paris, R. Laffont, 1970.

9. Voir les deux chapitres que j'ai consacrés à cette production dans : Bonn Charles, *Le Roman algérien de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp. 144-188.

10. Bakhtine Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978. Voir aussi en plus court : Kristeva Julia, « Le mot, le dialogue et le roman », dans *Seméiotike*, Paris, Le Seuil, 1978, pp. 82-112.

11. Chraïbi Driss, *Le Passé simple*, Paris, Denoël, 1954. Pour la polémique, voir Dejeux Jean, *Littérature maghrébine de langue française*, Sherbrooke, Québec, Naaman, 1973, pp. 279-281.

12. Dib Mohammed, *Qui se souvient de la mer* et *Le Maître de chasse*, Paris, Le Seuil, 1962 et 1973.

13. Boudjedra Rachid, *L'Insolation*, Paris, Denoël, 1972. On se référera particulièrement au chapitre 8, où j'ai par ailleurs décrit ce mécanisme dans le numéro spécial « Littératures du Maghreb » de la revue *Itinéraires* (Université Paris-XIII, diffusion L'Harmattan), n° 4-5, 1984, pp. 235-246, sous le titre : « Le jeu sur l'intertextualité dans *L'Insolation* de Rachid Boudjedra ». Il y aurait d'ailleurs tout un travail à faire sur Constantine ville symbole et matrice fondatrice du roman algérien. N'est-elle pas à la fois la ville de Ben Badis, symbole austère d'identité religieuse, et celle où se sont formés un grand nombre de romanciers algériens parmi les plus iconoclastes ? Nombreux sont de ce fait les écrivains de langue française ou de langue arabe, de Kateb Yacine à Tahar Ouettar en passant par Boudjedra, Malek Haddad ou Jamel Ali-Khodja, qui la prendront pour référent privilégié et saturé de langages culturels entrecroisés.

14. Dib Mohammed, *La Danse du roi*, Paris, Le Seuil, 1968. Bourboune, *op. cit.*

15. Ben Jelloun, *op. cit.*, pp. 60-61.

16. Cf. Bonn Charles, « *Harrouda* de Tahar Ben Jelloun, ou les villes et l'écriture du désir », *Présence francophone* (Sherbrooke, Canada), n° 10, print. 1975.

17. Meddeb, *op. cit.*, couverture.

18. *Id.*, p. 187.

19. Farès Nabile, *Un Passager de l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1971. Dib, *Habel*, *op. cit.*

20. Dib Mohammed, *Les Terrasses d'Orsol*, Paris, Sindbad, 1985.

ALEXANDRIE, LE VOYAGE DE L'OCCIDENT

d'après « Le Quatuor d'Alexandrie »
de Lawrence Durrell *

Monique GADANT

« J'aime utiliser une ville qui signifie quelque chose, car nous sommes les enfants des villes et non de la nature. »

(L. Durrell à « Apostrophes », 1985.)

« Je n'écris pas pour ceux qui ne se sont jamais posé la question : où commence la vie réelle ? »

(Purswarden, un des « trois écrivains livrés à une ville mythique » dans *Le Quatuor d'Alexandrie*, *Cléa*, p. 275.)

Les villes ne sont pas seulement lieux habités, inscrivant leur histoire dans le sol, centres économiques, politiques, intellectuels vers lesquels hommes et choses convergent pour la rencontre et l'échange, mais aussi mondes imaginaires, créés et recréés indéfiniment par l'écriture, villes rêvées dont l'existence est suspendue au rapport mystérieux que nous entretenons avec elles, villes auxquelles l'écriture (ou la peinture) donne forme et réalité.

* *Le Quatuor d'Alexandrie* est un roman en quatre parties : *Justine*, *Balthazar*, *Mountolive*, *Cléa*. Elles ont été publiées en Angleterre successivement entre 1957 et 1961. La traduction française, de Roger Giroux, a été publiée en français chez Buchet-Chastel en un seul volume et au Livre de poche, en quatre volumes. Les notes renvoient à l'édition de Poche.

Ainsi en est-il du *Quatuor d'Alexandrie*, roman d'une ville-sujet, modelant ses habitants à son image, leur insufflant ses passions. Ceux-ci ne sont pas en elle comme un contenu sans importance dans un contenant prestigieux. La ville et eux ne font qu'un. Elle et eux sont, à des titres divers, les expressions de l'esprit d'un lieu légendaire¹, prisonniers les uns des autres, tendus vers quelle délivrance ?

La ville d'Alexandrie, entre mer et désert, étouffée par les brumes qui montent des marécages et flottent en permanence sur le lac Mareotis, est matière qui répugne et fascine. Elle est le Monde. Elle incarne sa pesanteur, ses passions. C'est elle, cependant, qui a engendré le refus du monde sous l'une de ses formes les plus radicales car elle est la terre de la Gnose. Ville née de la chute, de la volonté mauvaise d'un démiurge, elle donne jour (elle, lieu où se rencontrèrent la science, les religions et la philosophie) au refus pathétique du monde et de toute société, du sexe et de la génération.

D'Alexandrie, comme du monde, il faut se libérer. Chacun, dans *Le Quatuor*, est aux prises avec elle, à sa manière, qui est une manière parmi d'autres de maîtriser les passions. Chacun cherche la porte du salut. L'amour et l'écriture en donnent-ils les clés ? Encore faudra-t-il apprendre ce qu'est aimer pour parvenir à écrire et à quitter cette ville-prison.

La lecture du *Quatuor d'Alexandrie* nous convie à un tel apprentissage. Le narrateur a entrepris de rebâtir Alexandrie à partir de ses souvenirs, de l'envelopper, comme une momie, dans « les bandelettes des mots ». Tel celui de *La Recherche du temps perdu*, il raconte l'incapacité à devenir écrivain, à retrouver la vérité des sentiments (qui traduit l'impuissance d'aimer). Plus encore, il insiste sur l'opacité entre les êtres qu'instaure la passion et la méconnaissance de soi qui en résulte. Cependant, chez Durrell, le récit de l'échec, par l'effort qu'il exige vers la connaissance, constitue en lui-même une progressive libération : il permet de découvrir le véritable amour et de se retrouver soi-même, de s'affranchir par l'art de cette grande figure féminine ambivalente, Alexandrie, en laquelle Justine se confond, aimée et haïe tout à la fois. Par l'art, de la passion à la rencontre de soi-même et de la liberté. Si la gnose « correspond aux démarches successives d'un individu lancé à la poursuite de sa propre identité », comme l'écrit H.-Ch. Puech², ne peut-on dire que *Le Quatuor d'Alexandrie*, roman de la quête de soi, est un récit gnostique ? Mais que signifie à notre époque l'attrait de cette démarche et la séduction qu'elle exerce sur le lecteur ? Peut-on penser qu'elle apporte une réponse aux angoisses de l'homme des villes contemporain ?

Le choix d'Alexandrie par Lawrence Durrell

Alexandrie exerce sur Durrell un charme ambigu. La correspondance qu'il échangea avec H. Miller³ évoque cet attrait/répulsion pour l'Égypte. Durrell n'était ni de ce pays ni de cette ville, mais il la choisit comme

allégorie romanesque parce qu'il a été l'un de ses hôtes de passage, un parmi les Alexandrins ; comme tous les autres, homme de nulle part, d'ailleurs, citadin, exilé. « Je suis, dit-il, un déraciné. Le sentiment vague de l'exil ne m'a jamais quitté vraiment⁴. »

D'origine irlandaise, il naît en 1912 aux Indes. Son père, qui y exerce le métier d'ingénieur, veut pour lui une éducation britannique et le destine à Oxford. Il l'envoie en Angleterre pour étudier. C'est la rencontre avec ce qu'il appellera plus tard « la mort anglaise⁵ » : l'hypocrisie, le puritanisme. Un des personnages du *Quatuor* dira que les Anglais confondent l'amour avec le sexe. C'est dire qu'ils ignorent l'amour, le lyrisme, que Durrell rencontrera en Grèce après de fort mauvaises études et quelques années errantes.

C'est en Méditerranée qu'il jette l'ancre définitivement au début des années trente, abandonnant l'Angleterre, mauvaise mère dont il essaiera d'oublier la langue... « mais elle s'accroche⁶ ». Après des séjours en Grèce, à Chypre, en Egypte, alors qu'il est devenu diplomate, c'est à Sommières, près de Nîmes, qu'il se fixe, du « bon côté » d'une mer ridiculement petite mais chargée d'histoire : « La Méditerranée, dit-il, c'est la capitale, le cœur et le sexe de l'Europe⁷. »

Ses premiers pas dans la littérature le portent — faut-il s'en étonner ? — vers H. Miller, qui lit avec enthousiasme son premier roman, *Le Carnet noir* (1938). Le livre, faute de trouver un éditeur anglais, paraît à Paris. H. Miller le préface, lui qui incarne la sensualité provocante, amoral... le contraire d'un Anglais. Durrell est bouleversé par *Tropique du cancer* mais, quelques années plus tard, rebuté (à première lecture) puis convaincu par *Sexus*. Peut-être perçoit-il chez Miller, au-delà de ce qui lui était apparu comme une victoire sur l'hypocrisie, la dérision, voire la mort de l'amour, un goût pour le nihilisme qui l'effraye et le fascine ? Sur quoi se fonde leur amitié, sinon sur la recherche d'un paradis perdu (c'est Durrell qui attire Miller en Grèce, après quoi il écrit *Le Colosse de Maroussi*) et le sentiment d'assister au *déclin de l'Occident* ? D'où leur commune admiration pour Spengler. Qu'on relise les dernières pages de *Plexus* :

« Je n'oublierai jamais le frisson qui me courut le long de l'échine lorsque je lus pour la première fois ce titre. Pendant bien des années j'avais été conscient de participer à un déclin général... Ordre, discipline, but, destinée ? Termes inconnus. L'Amérique était un pays libre et rien de ce qu'on faisait ne pouvait la détruire-jamais... Non, personne ne pensait consciemment en termes de déclin du monde. Le déclin n'en était pas moins réel et il nous vidait. »

Durrell (qui fait figurer Spengler dans la bibliothèque de Justine) lors de son séjour à Alexandrie, en 1944, est sensible à l'atmosphère de décomposition de la ville. Ville lépreuse, miasmes s'évaporant des eaux croupissantes, décadence morale :

« Pas d'autre sujet de conversation que l'argent. Même l'amour est considéré en termes d'argent... Et sur tous les visages le malheur et la solitude déchirante... Je suis heureux d'avoir connu cette petite mort qui m'a permis d'accumuler des matériaux précieux sur les gens et les choses⁸. »

Chez les deux auteurs le désir comporte une dimension tragique, mais pour l'un le corps existe dans son immédiateté ; il n'y a pas d'au-delà du plaisir. Pour l'autre, le rapport de l'homme à la femme devient l'enjeu essentiel d'une technique de salut. Le corps est mis en question dans un projet éthique. Il est médiation et écran, signe et leurre, moyen de connaissance et refus d'accès à l'autre. Les éthiques grecques du plaisir, à la recherche d'une « esthétique de l'existence » (M. Foucault, 1984) liaient déjà le rapport au corps, et à l'autre sexe, au rapport à la vérité. De même, ensuite, le christianisme et la gnose : l'amour et la connaissance sont unis dans la tradition religieuse et philosophique occidentale.

Pas d'autre prohibition ne s'impose aux personnages du *Quatuor*, pas d'autres interdits que ceux qu'ils s'imposent à eux-mêmes selon l'idée qu'ils se font du corps et de la relation à autrui. Ce ne sont pas des interdits renvoyant à une morale extérieure à soi puisqu'il s'agit pour chacun de « problématiser » son existence (M. Foucault, 1984), de donner sens à ce qui apparaîtra au fil de l'écriture comme affaire de vie et de mort, puisque le couple positif qui se constitue lorsque le récit s'achève (le narrateur/Darley et Cléa) découvre que savoir vivre, savoir aimer, écrire (ou peindre) ne font qu'un.

L'expérience d'une ville concrète, décadente et mortifère, s'est métamorphosée par le roman en un lieu exemplaire où l'homme moderne, livré à la solitude des gens sans racines, cherche désespérément une fusion impossible dans l'amour-passion, balance entre la fascination du néant et de l'auto-destruction et le salut dans la création (qui exige une autre manière d'aimer). Durrell, homme lui-même sans racines, fils de cette époque coloniale qui a vu les Européens s'exiler pour conquérir le monde, revient à la source comme un homme qui n'est plus de nulle part, cosmopolite en quête de soi. Par lui Alexandrie devient le paradigme de ces villes méditerranéennes peuplées d'exilés en quête d'identité, se jetant dans l'amour « comme deux personnes qui se donnent des coups de rasoir dans une pièce obscure pour que chacun se sente⁹ », parce que l'amour est tentative désespérée (et dérisoire ?) pour se construire une identité quand les anciens repères que donnaient les communautés disparues (familles, lignages), sont détruits.

La Méditerranée, pour Durrell, c'est la Grèce et ce que le narrateur — jeune Anglais faisant une halte pour un temps indéterminé, dans l'Alexandrie du début des années quarante — appelle son « bon côté », c'est-à-dire son côté non africain, non arabe ; celui qui a recueilli l'héritage culturel de l'Occident et propose non pas une codification du désir mais sa « subjectivation » (M. Foucault, 1984). Une culture orientant le désir vers une *askesis*¹⁰ et refusant ce que Durrell nomme « la réponse

ethnique », le « juridisme » du judaïsme et de l'islam *. Toutefois, si le judaïsme semble capable de dépasser ce juridisme par la Kabbale (qu'on songe au rôle considérable de Balthazar, initiateur en ce domaine), l'islam reste pour Durrell étranger à cette tension vers la connaissance ; ses gnostiques sont méconnus. La part « occidentale » de la ville regarde vers la Grèce.

« D'autres pays nous font découvrir de nouvelles coutumes, de nouveaux paysages ; la Grèce nous propose quelque chose de plus difficile : la connaissance de soi ¹¹. »

Alexandrie... Durrell y fait plusieurs séjours entre 1938 et 1944. On peut suivre dans la *Correspondance* privée avec Miller l'acclimatation difficile à la ville et l'ébauche du roman qu'il écrira ensuite, entre la Grèce et Sommières.

« Je fais un livre à propos d'Alexandrie » (25-3-58)... « Je viens d'achever un livre sur Alexandrie... C'est une sorte de poème en prose consacré à l'une des plus grandes capitales du cœur, la capitale de la mémoire... » (Chypre, été 1956.)

« Quel portrait d'Alexandrie ! » s'enthousiasme Miller (Big Sur, 13-2-57) à la lecture de *Justine*, après quoi il dit vouloir se jeter bien vite dans « cet abattoir d'amour ».

Alexandrie nous donne la Grèce, car le passé y est plus présent que le présent lui-même, la situation coloniale et la guerre. Il est présent dans le néo-platonisme. La pensée de Plotin est une référence pour celui qui est, comme le narrateur, à la recherche d'un style de vie. Alexandrie donne le judaïsme et le christianisme mêlés (cf. la légende de la traduction de la Bible dite des Septantes), les gnostiques. Mais elle donne l'islam, aussi, et l'Afrique. Cette ville est un mélange inextricable de croyances et de passions qui prit naissance avec le rêve d'Alexandre, se poursuit avec les Ptolémée et leur volonté de faire d'Alexandrie la capitale du savoir (le Mouseion), avec leurs passions incestueuses également. Mélange de l'esprit et de la chair... Alexandrie, c'est Antoine et Cléopâtre, l'amour uni à la mort, ce sont les gnostiques Valentin, Basilide, Carpocrate et leurs tentatives de s'affranchir par l'ascétisme ou la licence, du monde et de la matière. *Love, God*, deux mots qui doivent s'écrire à l'envers, dit Justine au narrateur. Pour se protéger ou parce que ni l'un ni l'autre ne peuvent être rommés ?

Alexandrie donne la Grèce mais n'est pas grecque : elle est le point de rencontre de l'Orient et de l'Occident. « Ville tant aimée et tant haïe », le narrateur interpelle la ville dans les termes où il le faisait jadis de l'Angleterre. Aimer cette ville, la raconter, c'est se retrouver soi-même et par là être fidèle à la Grèce puisque c'est aller à la recherche de la vérité. Cependant ce récit se déroule sous la menace constante du délire et des passions ; c'est pourquoi il est d'abord récit d'un échec. La littérature ne deviendra possible qu'après la décision de fuir la ville. Justine

* Concernant les allusions qui sont faites à la civilisation arabe et à la signification que lui accorde Durrell, nous reviendrons *in fine*.

fera prendre conscience à l'hôte/amant qu'Alexandrie les tient dans ses rêts, ceux d'une « volonté trop puissante et trop délibérée pour être humaine ¹² ».

L'alexandrinisme de Durrell est ce mélange de beauté, de passion et de mort qui semble une manière d'être quotidienne, du moins dans cet univers non-arabe, cosmopolite que le port, ouvert à toutes les errances, a contribué à constituer. Cette présence du quotidien s'incarne dans le *Quatuor* par l'œuvre et la personne du poète Constantin Cavafis, homme réel et imaginaire à la fois, comme le sont Alexandre, Antoine et Cléopâtre, tous « modèles de la ville ». Mais cette œuvre secrète et douloureuse, à laquelle renvoient poèmes et citations, contribue à créer le climat d'étrangeté, d'enfermement et de sensualité dans lequel baignent les habitants de la cité. Cavafis, dont le nom s'écrit aussi Cavafy, d'origine grecque, né dans un pays sous tutelle étrangère, revendiqué par les uns et les autres, exclu aussi, doublement, parce qu'homosexuel, lui que le narrateur nomme « le vieux poète de la ville »... C'est à la fin d'une conférence sur Cavafis que le narrateur rencontre Justine et le présente à son mari. Grâce à lui, figure du destin, le *Quatuor* se constitue : « Nous quatre »... Justine et Nessim, le narrateur et Melissa dont il est alors l'amant. Deux femmes juives, un Copte, un Anglais.

L'Alexandrie de Durrell est bien celle de Cavafis, une ville-cage (cf. « La Ville », poème cité à la fin de *Justine*), ville étouffante, ville des dieux, de l'amour, des amours. Ce que E. Jaloux disait du poète grec ne convient-il pas au climat du *Quatuor* ? :

« .. la déchirante aspiration de la sensualité toujours renaissante, jamais assouvie, non point unie au corps qu'elle désire, mais se brisant sans cesse contre lui... l'adoration qui est dans l'amour et l'impuissance à conserver cet amour et à lutter contre le temps ¹³. »

J. Berque souligne de son côté la parenté entre les deux auteurs :

« L'alexandrinisme subsiste au tournant des ruelles, à la terrasse des cafés, dans les matins de poussière et de perles ou les crépuscules orgiaques de Sidi Bichr... D'autres que le poète Cavafis, je puis le dire, l'ont ressenti. Toutes les villes de l'Orient sont « citadelles de la mémoire » en ce sens qu'elles profanent l'auguste et le sacré... et l'on ne peut dans l'alexandrinisme dissocier Cavafis des notations bouleversantes de Lawrence Durrell ¹⁴. »

Cependant chez aucun des deux il ne s'agit de la description d'une ville. Bien que Durrell cite à plusieurs reprises le livre de E.M. Forster, *Alexandria, an history and a guide* ¹⁵, le *Quatuor* donne peu de repères chronologiques et ce qui pourrait passer pour des repères spatiaux ne permettrait à aucun lecteur d'en déduire un plan pour une visite comme l'espérait ce touriste américain qui vint à Alexandrie le roman à la main et, ne s'y retrouvant pas, voulait que l'auteur lui remboursât le voyage. Une description « réaliste » ne donne pas le sens d'un lieu. Seul un « auteur » y parvient, remodelant le lieu selon les « contours de (ses)

rêves intimes » comme l'écrit Julien Gracq à propos de Nantes, sa ville natale ¹⁶.

Le lecteur est conduit à suivre le narrateur dans son entreprise : dire Alexandrie, la rendre immortelle alors qu'elle est habitée par la mort, par un passé tellement présent qu'il rappelle constamment la vocation de toute civilisation à l'anéantissement. L'histoire est moins ici le signe de la continuité que de la fin. Ecrire est une lutte contre l'annihilation de toute chose, et pour la maîtrise de soi. Y parvenir ne semble possible qu'à celui qui s'est éloigné de la ville en un lieu intemporel, une île, non comme Alexandrie habitée par l'histoire, morceau de nature préservé de toute trace humaine. « Je suis venu ici rebâtir pierre par pierre cette ville dans ma tête, cette triste province que le vieillard (Cavafis) voyait « pleines des ruines » de sa vie ¹⁷...

« C'est ici seulement, dans le silence du peintre ou de l'écrivain que la réalité peut être recréée, retrouver son ordre et sa signification véritables et lisibles ¹⁸. »

Le projet n'est donc pas réaliste. L'ordre de l'imagination s'impose à l'écriture qui restitue tous les moments épars d'une expérience subjective, à travers laquelle la vie se recompose et retrouve son unité. Ainsi, passé et présent se confondent en une sorte de retour éternel. Antoine et Cléopâtre sont là. Ils sont Nessim, Arnauti, Darley le narrateur, Purswarden et Justine dont tous sont épris. Confronté au souvenir, le récit initial rencontre d'autres récits, d'autres vérités : le Commentaire de Balthazar, des lettres et journaux intimes. Tous se cherchent à travers un incessant travail de construction/destruction/reconstruction, à la poursuite d'une fragile certitude, nous contraignant à nous poser la question : où commence la vie réelle ?

Alexandrie est choisie par Durrell comme la métaphore du monde et de la matière. Elle est la ville de la gnose c'est-à-dire d'un « refus radical de croire au monde » qu'il qualifie de « courage du désespoir ¹⁹ ». Faire le « portrait d'Alexandrie ²⁰ » c'est retrouver la même volonté de dépasser le néant en niant la finitude de toute chose, en refusant la tentation du nihilisme. Ainsi, cette ville imaginaire et réelle est bien le lieu à partir duquel peut se reprendre le cours d'une réflexion tragique sur le thème platonicien et orphique du *soma/sèma* (le corps/tombeau), car elle est le *soma* (ainsi la nomment ses habitants), elle, ville/tombeau d'Alexandre. C'est donc moins la ville historique que ses symboles qui intéressent Durrell. Les figures héraldiques de la Cité pèsent sur les vivants comme autant de figures atemporelles du désir. Les lieux habitent les hommes. Peu importe que le Pharos, le Mouseion ne soient plus que des « lieux-dits », que le cercueil de verre d'Alexandre soit une légende forgée par un drogman russe du XIX^e siècle. La réalité imaginaire est la seule réalité, puisqu'elle vit dans les hommes d'aujourd'hui et qu'en eux les passions du lieu sont toujours présentes. Durrell peut donc écrire dans la note liminaire de *Justine* :

« Les personnages de ce roman, premier d'une série, ainsi que la personnalité du narrateur, appartiennent tous à la fiction. Seule la ville est réelle. »

Elle est le Sujet du roman, volonté qui domine ses habitants selon ses passions. Le récit qui la reconstruit suit donc les lois du désir et non celles de l'objectivité. Qui suis-je ? Quel est l'objet de mon amour ? Qui aime qui ? Qu'est-ce qu'aimer ? Les voies du désir éloignent-elles de celles de la vérité et de la liberté ?

La sexualité a une si grande importance dans le *Quatuor* parce qu'à partir d'elle, l'homme et la femme cherchent à briser une solitude à laquelle les condamne la disparition des structures familiales. Chacun cherche de nouvelles valeurs, faisant de sa vie une œuvre ; les Alexandrins ne sont plus que gens sans nom, sans Loi, citoyens seuls face à leur miroir, ne se reconnaissant entre eux qu'à travers l'amour et l'argent, la passion et le commerce.

Le « Quatuor » d'Alexandrie

Qu'est-ce que ce « Quatuor » ? Quatre lettres ? Quatre personnes ? Quatre livres ?

— Quatuor : bien sûr le chiffre quatre. Or quatre lettres composent le mot amour (*Love*). Alexandrie, l'amour. Trois écrivains, Darley, Arnauti, Purswarden, livrés à une ville mythique... « Notre sujet est le même : je t'épelle LOVE. Quatre lettres, un volume pour chaque lettre »²¹, quatre lettres d'un mot qu'on ne peut prononcer.

— Quatre volumes portant chacun le nom d'un personnage : *Justine*, *Balthazar*, *Mountolive*, *Cléa*. Dans chacun, la même histoire est racontée, vue au travers de prismes différents. Ainsi se recompose continuellement le point de vue initial, celui du narrateur sur son ancien amour pour Justine. La forme du roman est résolument moderne, adaptée à la personnalité éclatée de citoyens à la recherche de leur propre vérité, amoureux sans amarré : les Alexandrins. C'est pourquoi Purswarden s'adressant à Darley lui donne « une extraordinaire leçon d'écriture » en lui conseillant d'adopter un « système de panneaux coulissants » :

« Si tu veux être... je ne dirai pas original, mais simplement contemporain, tu devrais essayer un carré — comme au poker — sous forme de roman ; passer un axe à travers quatre points cardinaux. Un continuum de mots incarnant non pas un *temps retrouvé* mais un *temps délivré*. La courbure de l'espace te donnerait un récit de forme stéréoscopique, tandis que la personnalité humaine vue à travers un continuum deviendrait peut-être prismatique. Rien qui fut très recherché d'ailleurs. Juste une histoire ordinaire, *boy meets girl* »²². »

Ainsi cette rencontre initiale du narrateur avec Justine sera confrontée au Commentaire que fait Balthazar du manuscrit original. S'y ajouteront une multiplicité d'écrits : autant de textes qui démultiplient à l'infini le premier récit rendant tout point de vue relatif et toute prétention à l'objectivité

dérisoire. Mais ces quatre noms ne sont pas ceux des membres du *Quatuor*. Le roman, centré successivement sur chacun d'eux, fait glisser une « réalité » sur une autre et devient, comme le remarque Volkoff, un classique du « roman relativiste », c'est-à-dire une sorte de « fiction scientifique ²³ » à partir de laquelle s'élabore une réflexion sur la relativité des sentiments, la précarité de la perception et du souvenir. Tendu vers l'amour qu'il croit le seul moyen de salut, l'Alexandrin découvre qu'il n'y a d'amour que rêvé, son unique réalité étant celle que l'écriture lui donne. Écrire nous délivre du temps et des passions en nous faisant vivre dans l'imaginaire ; écrire c'est renaître.

« Alexandrie qui est notre lieu de naissance avait prescrit ce cercle à tout le langage occidental : écrire, c'était faire retour, c'était revenir à l'origine, se ressaisir du premier moment, c'était être de nouveau au matin »,

écrivait M. Foucault ²⁴. Se délivrer du temps et non le retrouver n'est-ce pas pour Durrell quitter ce monde qu'on dit « réel » né d'un désastre, d'une expulsion hors de l'éternité ?

— Cependant, par delà ces points de vue qui se superposent, le chiffre « quatre » nous dit la duplicité de chacun des protagonistes d'une histoire d'amour. Contrairement à ce qu'on croit et veut, on n'est jamais seul avec quelqu'un, on dissimule toujours quelqu'un d'autre (une autre personne, un autre nous-même) toujours présent à l'insu de notre partenaire. On ne sait jamais à qui l'on parle, qui l'on aime, qui l'on tient dans ses bras. On ment toujours. Est-on un homme, une femme ? Quel rôle jouet-on ? Dominant, dominé ?

Justine est le personnage « duplice » par excellence, jusqu'à la perversité, jusqu'au désespoir. Mais chacun des personnages est double car c'est une nécessité inéluctable de l'amour d'être une histoire à quatre. Durrell cite en tête de *Justine* ces mots de Freud :

« Je commence à croire que tout acte sexuel est un processus dans lequel quatre personnes se trouvent impliquées. Il faudra que nous reparlions de ceci. Il y a beaucoup à dire là-dessus. »

Cette citation tronquée renvoie à la bisexualité qui est un des éléments essentiels du roman ²⁵. On songe au couple Justine/Nessim. La masculinité de Justine est soulignée à maintes reprises : elle parle, se tient, fume comme un homme. Elle est forte, même si sa force est destructrice. Nessim a « la taille prise comme une femme », il est faible, esclave de l'amour. L'un et l'autre sont liés par des rapports de domination/servitude. Ambivalence de l'amour à laquelle renvoient d'autres citations de Sade. Ce qui se joue entre les protagonistes de cette complexe histoire d'amour est un drame de l'identité, la quête d'une réponse au « Qui suis-je ? », question éternellement posée à l'amour et à laquelle l'amour donne de si dérisoires réponses. Des amours se nouent au sein d'un groupe de quatre personnes. Mais il n'est jamais possible d'être un couple, isolé comme une nouvelle unité indépendante. Jamais possible non plus d'être seul avec soi-même. *Je* est toujours un autre, face à un autre qui lui-même m'est toujours opaque.

On lit en tête de *Balthazar* cette citation de Sade :

« Le miroir voit l'homme beau, le miroir aime l'homme, un autre miroir voit l'homme effrayant et le hait et c'est toujours le même être qui produit les impressions. »

Toutes les rencontres importantes du *Quatuor* sont reflétées par des miroirs, comme pour souligner cette inaccessible unité de la personne, son irréalité, la capture toujours possible de moi-même par le regard d'autrui. Ces jeux de miroirs nous renvoient à la question posée par la rencontre des deux sexes, celle de l'identité des partenaires dont dépend la nature du couple : Qu'est-ce qu'être un homme ? Une femme ? Qui es-tu toi que j'aime ? Qu'est-ce qu'aimer ?... N'être plus deux mais un ? Que signifie le mariage ? Une certaine manière d'être ensemble que l'amère ironie de Purswarden tourne en dérision lorsqu'il parle de « ce magnifique animal à deux têtes... (dans) l'épouvantable isogamie de l'Union parfaite ²⁶ » ?

Le Quatuor d'Alexandrie renvoie constamment à cette impasse à laquelle conduit l'amour-passion : le désir de la fusion et sa radicale impossibilité. Dieu (les dieux ?) a voulu l'homme et la femme séparés et distincts. Dans la vision gnostique du monde, comme dans le mythe du Phèdre, cette distinction des sexes est le signe de la chute. Chacun est dans l'amour à la recherche de l'unité originaire et veut abolir cette séparation en aspirant à un idéal androgyne. Il n'y aura plus ni homme ni femme, disent les Evangiles en parlant du monde des élus. L'unité perdue ne peut-elle être retrouvée dans la chair ? « Faire de deux un, c'est donc remonter de l'ordre charnel à l'ordre spirituel, se dégager des servitudes, des discordes et des divisions, des ignominies inhérentes au monde, à la chair, à une existence vouée à la mort, pour retourner à un état antérieur ou primitif caractérisé par la libre et entière possession de soi, la cohérence, la paix, la plénitude ; c'est passer ou repasser de la dualité à l'unité ²⁷. » Tels sont les termes en lesquels H.Ch. Puech définit l'idéal de la gnose que l'amour-passion semble incapable de réaliser.

« Le sujet central de ce livre, écrit Durrell dans l'avant-propos de *Balthazar*, est une quête de l'amour moderne. » *Le Quatuor* se termine sur le renoncement à la fusion destructrice au bénéfice de la conquête d'un Moi créateur apte à une relation positive avec l'autre sexe, du type de celle que D. de Rougemont, proche de la gnose lui-même, appelait l'amour-action.

Cette dévalorisation de la passion est le fruit d'une longue quête au cours de laquelle quatre personnages tissent une même toile. C'est à partir d'eux, « le » *Quatuor*, qu'on peut jouer, comme l'a fait Volkoff, à construire le « modèle » du roman, « la formule du *Quatuor* esquissée à partir de la molécule centrale Justine-Darley-Melissa-Nessim ». Cette formule permet de dégager le rôle de « pivot » joué par Justine ²⁸.

« Nous quatre » écrit le narrateur ²⁹. Aucun d'eux ne peut exister sans renvoyer à tous les autres. Lorsqu'un couple se rencontre, Darley/Melissa, Darley/Justine, Nessim/Justine, Nessim/Melissa, tous les quatre sont

présents. Le premier acte d'amour entre Justine et Darley a lieu chez lui, alors qu'il est depuis longtemps l'amant de Melissa. Il écrit :

« La chambre appartenait tout entière à Melissa : la pauvre table de toilette encombrée de boîtes de poudre, de tubes et de photos... A travers cela, comme à travers l'image d'un être tendrement chéri, comme à travers la lentille grossissante d'une larme gigantesque, s'avança le corps nu et bronzé de Justine... puis je songeai à Nessim qui nous observait... comme par le bout d'un énorme télescope : nos minuscules silhouettes se profilaient à l'horizon de ses espoirs et de ses projets³⁰. »

Ces quatre personnages imbriqués ne sont-ils pas comparables à une formation musicale, les quatre éléments d'une partition, les quatre instruments qui le jouent ? Un Quatuor ? L'auteur-compositeur en serait la ville elle-même qui est dite produire des personnages instruments de sa volonté...

« Je reviens vers la ville où nos vies se sont mêlées et défaites, la ville qui se servit de nous, la ville dont nous étions la flore et qui jeta en nous des conflits qui étaient les siens et que nous imaginions être les nôtres, bien-aimée Alexandrie³¹. »

Le Quatuor, la musique pathétique d'Alexandrie ?

The City, Alexandrie et les Alexandrins

Le projet d'écrire, et non de décrire, la ville, confronté à la diversité des points de vue, se transforme : la ville ne peut être l'objet d'une chronique, même subjective. C'est pourtant ce qu'avait voulu faire Arnauti dans son roman, *Mœurs* * maintes fois cité par le narrateur. Aux prises avec Alexandrie, Arnauti a échoué aussi bien dans son projet amoureux que littéraire. Arnauti, Purswarden, Darley : ces trois écrivains sont le passé, le présent, le futur du verbe aimer dont trois femmes, Mélissa, Justine, Cléa, se disputent les humeurs.

Si le projet de Durrell n'est pas réaliste, ne peut-on penser que celui du narrateur l'était lorsqu'il a commencé à écrire et qu'il a cru parvenir à l'objectivité en se retirant sur l'île, confondant un déplacement dans l'espace avec un itinéraire spirituel ? Lui aussi, comme Arnauti, ne voulait-il pas faire une chronique ?

« Refaçonner la réalité, avais-je écrit présomptueusement... car n'est-ce pas plutôt la réalité qui nous façonne et nous recompose lentement sur son métier³² ? »

Le narrateur est renvoyé à son incapacité « se voyant cerné par une intelligence trop puissante en soi... Je viens de comprendre à l'instant que je n'étais pas un artiste et que je ne le serais jamais. C'est sans espoir », écrit Darley dans les dernières pages du *Quatuor*. Il lui faudra arriver à la dernière ligne pour sentir la littérature enfin possible.

* Roman dans le roman de Durrell, d'un auteur imaginaire : Arnauti.

L'ascèse accomplie, l'artiste sort de la chrysalide qui l'emprisonnait, est délivré de la ville et de l'amour passion.

Alexandrie « ville-catin », « ville maternelle », donc castratrice « ville-cage », disait le poème de Cavafis. Ainsi *Le Quatuor d'Alexandrie*, écriture d'avant la littérature, est en lui-même exercice de libération des passions. Le narrateur croyait pouvoir reconstruire la ville ; dans son effort pour y parvenir, lui-même s'est reconstruit. Sa confrontation avec l'âme de la ville l'y a contraint.

Alexandrie est « construite en étoile » autour du corps du roi-soldat qu'on imagine reposer sous la mosquée Nebi Daniel, car aucune fouille n'a pu prouver la véracité de la légende : Alexandre dans son cercueil de verre, entouré de livres épars. Il aurait, dit-on, souhaité être enterré à Thèbes, mais les prêtres auraient refusé par crainte des pouvoirs maléfiques de ce demi-lieu légendaire. On aurait ramené sa dépouille en descendant le Nil, vers sa ville.

Le *soma*, le *sèma*, disent indifféremment les Alexandrins pour désigner ce centre fondateur de la Cité. C'est ce corps qui fait l'unité d'une ville sans unité. « Ville des sectes... cinq races, cinq langues, une douzaine de religions ³³. » Un petit groupe d'initiés se retrouve autour de Balthazar « clé de la ville », spécialiste de la Kabbale : parmi eux, Justine, Nessim, Darley qui a déjà rencontré à Paris les doctrines gnostiques. Tous, comme les autres Alexandrins, jetés là, atteints du malheur d'exister. « L'angoisse et la misère, disait Basilide, accompagnent l'existence, comme la rouille couvre le fer ». Comment le prisonnier malheureux que je suis pourra-t-il se délivrer ?

Le désir exprime cette aspiration désespérée à sortir de notre prison mais le désir s'enracine dans la chair. Il est donc tension tragique entre deux pôles : la chute et le salut. Chaque homme, chaque femme lutte pour atteindre une fusion impossible et cherche dans le délire du sexe, ou dans son refus, à se hisser hors de lui-même.

Justine couche avec tout le monde ? Certes. Mais elle le fait « tristement », « tragiquement » ³⁴, mue par un « désir de la volonté » condamné à l'épuisement ³⁵, fidèle en cela aux enseignements gnostiques selon lesquels « l'attitude envers la sexualité, écrit Serge Huttin, commande toute l'éthique ³⁶ ». Deux voies sont possibles pour atteindre le salut : ou bien le refus de la chair ou bien la licence. Deux moyens de nier le corps. Justine semble fascinée par un gnosticisme pessimiste et licencieux pour lequel la débauche est le moyen d'humilier la chair et de s'en délivrer. Sa vie sexuelle ne doit donc pas être jugée, malgré les apparences, comme une forme de libertinage mais d'ascétisme. Comme la ville pour ses habitants, Justine est, pour ses amants, mortifère. Comme la ville, elle blesse. Comme la ville, elle est déchirée entre deux pôles antithétiques, l'esprit et la matière.

En effet, Alexandrie a deux centres : un centre spirituel, le Mousson, et un centre matériel, la ville des courtiers et des commerçants. Ces derniers sont, écrit Durrell, « tels des gnostiques ». C'est que, à l'image de Justine dans l'amour, ils sont comme des fantômes errant

dans les limbes du libre-arbitre, séparés de l'esprit. Ni l'argent, ni le corps ne libèrent.

La tension entre ces deux pôles engendre l'angoisse... « notre angoisse », celle des Alexandrins, de Justine « vraie fille d'Alexandrie », l'une et l'autre, deux manifestations d'une seule grande figure féminine ambivalente comme le sont les grandes déesses méditerranéennes antiques (Astarté, Atargatis) ou comme l'est Pistis Sophia, figure centrale du gnosticisme. Elles incarnent en même temps la chute et le salut, le bien et le mal. Cependant, l'existence de cette tension permanente entre la chair et l'esprit, cette incapacité à se libérer de la chair, font dire au narrateur qu'Alexandrie et Justine confondues ne sont pas vraiment méditerranéennes. Pour Durrell la Méditerranée ne se confond-elle pas avec son « bon côté », le côté non arabe ? Du bon côté sont la lumière et la liberté, la chair peut vivre en harmonie avec l'esprit. L'eau, la pierre, la terre disent cet équilibre. Quittant Alexandrie pour Rhodes par bateau, entre l'Egypte et la Grèce, Durrell guette l'arrivée de la « Méditerranée grecque »..., elle se présente avec

« la soudaineté d'une hache qui s'abat... une mer profonde et nuancée qui avalait et restituait le ciel, une mer qui appartenait aux îles privées d'eau et aux moulins à vent, aux oliviers et aux statues. Nous avons enfin franchi le rideau de brumes qui flotte en permanence sur Mareotis » (*Venus et la mer*).

... « Ah ! dit un jour Justine, si au moins il y avait quelque chose de libre, de polynésien dans cette licence où nous vivons, ou même de méditerranéen aurait-elle pu ajouter, car les implications de chaque baiser seraient différentes en Italie ou en Espagne ³⁷. »

Entre le lac Mareotis et la mer, un amalgame de communautés s'est constitué au cours des siècles : Turcs, Juifs, Arméniens, Coptes, Syriens, Italiens, Grecs ; brassage de cultures, rencontres de commerçants et de mystiques, Alexandrie est par conséquent faite des brûlantes tensions qu'impose la cohabitation avec l'étranger, le nécessaire dialogue, la fascination pour la différence qu'on ne peut fuir. D'où les jeux dramatiques du désir. Chacun oscille entre le don du corps, brutal, immédiat et le désir de Dieu, ou les confond. De l'hystérique au mystique... La Ville ne peut se dire que par les baisers, écrit le narrateur du *Quatuor*. C'est que, par un cruel paradoxe, elle est le « grand pressoir de l'amour » sans être un lieu de plaisir. Alexandrie c'est le corps et l'argent, les deux grands médiateurs qui refusent la fusion et rejettent chacun, amoureux et contractant à sa solitude.

Elle est donc (comme toutes les cités méditerranéennes) une ville à l'identité incertaine, déchirée entre une pluralité de références culturelles discordantes mais contraintes à la coexistence, tant l'espace géographique où elle est enfermée empêche toute autre solution : la mer, le désert. D'un côté le Pharos, de l'autre la menace du monde stérile qui l'encercle. La mer est une ouverture sur la rive européenne, la bonne. Les commerçants qui en sont venus dorment dans les cime-

tières d'Alexandrie, et la ville regarde vers ces pays qu'ils ont quittés, « vers l'Europe, par-dessus le Pharos³⁸ ».

C'est une bâtarde, « elle était encore l'Europe, la capitale de l'Europe asiatique, si un tel état est concevable³⁹ », différente du Caire qui est arabe, parle arabe, tandis qu'Alexandrie parle français, grec et italien... et arabe aussi ! C'est vers la rive européenne que tendent les Alexandrins et c'est d'elle qu'ils ont la nostalgie. En dévorant les olives d'Orvietto achetées dans une petite épicerie, le narrateur adhère sensuellement à l'Italie.

Le mauvais côté ce sont les déserts africains dont les vents brûlants et destructeurs soufflent sur la Ville, y déchirant les corps, y exacerbant les désirs, c'est La Mecque, ville antithétique d'Alexandrie ; celle-ci pourrait être musulmane, à cause de sa résignation⁴⁰, mais elle ne l'est pas...

« Tous les courants dérivent vers La Mecque ou vers le désert indéchiffrable et la seule empreinte humaine de ce côté-ci de la Méditerranée est cette ville que nous habitons et haïssons, que nous empoisonnons de tous nos mépris pour nous-mêmes⁴¹. »

Elle est « un grand paquebot amarré à la corne de l'Afrique⁴²... » prête à prendre le large ?... N'est-elle pas égyptienne ? Mais que peut signifier à Alexandrie une telle question ?

Nessim et Narouz, les deux frères Hosnani, incarnent l'opposition de la Ville et du désert, du cosmopolitisme et du patriotisme, d'Alexandrie et de Karm Abu Girg, l'exil et le royaume... Karm... le manoir, dans le désert, les Hosnani, la seule famille du roman. *Le Quatuor d'Alexandrie* est en effet construit autour de personnages qui, en majorité, sont libres de toute attache familiale ; excepté Leila, la mère, Nessim et Narouz, ses fils. Nessim, l'Alexandrin, « l'Européen », à la beauté byzantine ; Narouz, l'homme des racines, le mal-aimé, affligé d'un bec de lièvre, l'homme de sa terre, gagnée contre le désert grâce à une lutte incessante, étranger à la ville, mystique, aux allures de prophète. Le père est là, mari complaisant, non par sottise ou par ignorance, mais par force d'âme. Impuissant, il a voulu cette liaison avec le jeune diplomate anglais Mountolive, fasciné par l'Egypte, par l'envie de devenir l'Autre... « A condition qu'elle ne l'aime pas ». Elle, Leila, l'Egyptienne, séduite de son côté par l'Europe et sa culture lorsqu'elle était jeune, a finalement renoncé aux voyages et même à Alexandrie. Pourquoi s'aiment-ils malgré tout, sinon parce qu'ils sont étrangers l'un à l'autre, parce qu'elle est l'Egypte, parce qu'il est l'Angleterre ? Ils s'aiment d'un amour doublement interdit : par le mari, le père, que Narouz surprend une nuit, assis sur son fauteuil d'infirme, le revolver à la main, prêt à se tuer : « Et si elle tombe amoureuse, tu sais ce qui te reste à faire... » se dit-il à lui-même. Amour interdit aussi parce que Mountolive ressemble tellement à Nessim que Leila confond le corps de l'un avec celui de l'autre. Au fils interdit se superpose l'image de l'Anglais, « ce

porc ! » s'indigne Narouz. « Montolif » murmure Leila avec un léger accent français...

Dans ce roman où les individus se jettent les uns contre les autres dans une mêlée du sexe d'où la Loi semble absente, la seule famille qui ait conservé les traditions, celle des Hosnani, est en voie de destruction, déchirée par les drames : l'adultère incestueux de la mère, la trahison de l'aîné (Nessim) et la mort violente du cadet (Narouz) qu'elle provoque, le père présent/absent, impuissant, destitué de son autorité. Le désert (la campagne) est pénétré par les passions de la ville, par les déchirements et l'incommunicabilité qui s'ensuivent : « Alexandrie, cité de l'inceste... L'amant se contemple dans le miroir de sa propre famille. Il n'y a pas d'issue au prédicat ⁴³. »

Dans ce manoir en plein désert, le père, d'ordinaire silencieux, devant une bévée de Mountolive qui les croit musulmans, parce qu'ils parlent arabe, fait soudain éclater sa colère et son patriotisme : les véritables Egyptiens sont les Coptes. Quelle est donc la place de l'islam et des Arabes ?

La première partie de *Justine* se termine par les paroles de Amr mourant rapportées par le narrateur. L'image du conquérant arabe, autre poète-soldat, renvoie à celle d'Alexandre, mais ces deux images sont antithétiques. L'un détruit ce que l'autre a fait parce qu'il ignore le sens et la valeur de ce qu'il détruit. Durrell cite un passage de E.M. Forster, *Alexandria, an history and a guide* :

« Bien qu'ils [i.e. les Arabes] n'aient pas eu l'intention de la détruire ils la détruiraient comme un enfant détruit une montre. Elle ne marcha plus pendant près de mille ans. »

Selon E.M. Forster, les Arabes ne comprirent pas ce que Dieu leur avait donné, non parce qu'ils auraient été des barbares mais parce qu'ils n'avaient pas le sens de l'histoire. Ils ne comprirent pas l'importance d'une ville qui avait été le berceau de la science et des religions.

C'est le même sentiment qui habite Darley lorsqu'évoquant la domination anglaise, il voit en elle l'héritière des fondateurs de la Cité : les entrepreneurs construisent des villes que les civilisations nomades ignorent...

« ... la ville moderne, la capitale des banquiers et des visionnaires du coton, tous ces commis-voyageurs de l'Europe ont redonné sang et flamme au rêve de conquête d'Alexandre après les siècles de poussière et de silence qu'Amr lui avait imposé ⁴⁴... »

Incommunicabilité des cultures qui se côtoient sans se pénétrer ni se comprendre : idée chère à Spengler... Purswarden, dans une lettre à Mountolive, écrit :

« Que peut-il y avoir de commun entre une culture chrétienne et une culture musulmane ou marxiste ? Nos prémisses sont absolument différentes ⁴⁵. »

Mountolive croit naïvement pouvoir passer d'une culture à une autre, changer d'identité. Rêve bien anglais, ironise Purswarden. Le père du jeune homme, un orientaliste, a réalisé ce rêve, abandonnant femme

et enfant, il est resté aux Indes, dans une « identification fervente avec le sujet ⁴⁶ » ! Le fils, lui, n'y parvient pas et se trouve renvoyé sans cesse à son statut d'étranger : témoins son énorme bévue quant à la religion des Hosnani, son rapport à l'Egypte qu'il étudie en ethnographe, son apprentissage de l'arabe qu'il parle si bien ...pour un étranger ! Enfin, l'échec de son amour pour Leila qui se confondait avec son prétendu amour pour l'Egypte.

On ne saurait cependant identifier *Le Quatuor d'Alexandrie* à une sorte d'illustration des théories de Spengler, ni son auteur aux opinions de l'un ou l'autre des personnages de son roman. Durrell est à la fois l'un et l'autre, lui qui recherche une patrie selon son cœur ; voyageur, écrivain résidant à l'étranger, comme il se définit lui-même. Cependant ce roman comporte une vision très conservatrice de la rencontre des cultures et une représentation stéréotypée de l'islam.

Le Quatuor peut être lu comme une extraordinaire réflexion poétique sur l'étranger, le destin des civilisations, la fascination de la différence, dont la ville d'Alexandrie donne dans l'histoire une exceptionnelle illustration. Réflexion sur la Méditerranée, sur sa signification dans la culture occidentale, sur l'héritage que cette culture a assumé et qui la définit. Cette réflexion contient, nous l'avons dit, une interrogation éthique. Si les villes nous ont faits, comme le dit Durrell, les hommes qui les habitent sont des individus coupés des traditions et valeurs qui définissent la famille. Cette coupure permet non seulement l'existence du couple mais le fait qu'il soit constitué comme « problème » moral et devienne, comme ce fut le cas chez les gnostiques, le problème majeur à partir duquel se définit une éthique de salut. On est loin de la finalité assignée à l'union sexuelle par la famille et le mariage. Ou bien, si mariage il y a, sa finalité n'est plus la procréation mais le salut.

Ainsi la ville et le désert deviennent au travers des deux frères Hosnani, Nassim et Narouz, deux modèles antithétiques : Alexandrie, Karm Abou Girg, deux styles de vie qui s'excluent. Progressivement la ville et ses valeurs ont miné celles du désert : par la personne ambivalente de Nessim, déchiré pendant longtemps entre ces deux mondes, par l'amour de Leila pour Mountolive. D'où l'effacement et l'impuissance du père, symbole de l'effacement des valeurs du désert. La famille est vaincue par l'amour passion.

Nessim est l'homme de « la cité blanche », il représente le monde de la richesse, de l'inauthenticité face à la véritable Egypte. Mais il est un homme déchiré qui n'a pas encore complètement coupé ses racines. Le narrateur le dit dans *Justine* « brouillé avec la ville » à cause de sa fréquentation de l'Europe. En effet son ambivalence est manifeste, lorsque désirant annoncer à sa mère son mariage avec Justine il se rend à Karm, l'annonce de ce mariage inquiète Nessim car il est en dehors de toutes les normes familiales. Ils sont coptes, elle est juive. Elle est une aventurière, sa sexualité ne semble obéir à aucune norme et son passé est incertain. Nessim arrive à Karm et rencontre d'abord son frère Narouz pour lui faire part de son projet (cf. *Balthazar*). L'incompréhension

entre eux est totale : « Comme je suis heureux Nessim ! Enfin ! Tu seras heureux et tu auras des enfants ! » s'écrie Narouz. Or l'amour de Nessim pour Justine est totalement étranger à tout projet de procréation. Pourtant, Nessim, le citadin d'Alexandrie, pénétré de culture européenne, « presque un Européen », reste un homme de Karm. Il est l'aîné et comme tel maître des lieux, respectant ses obligations et le rituel de la visite. Ce n'est pas pour lui une contrainte : il aime cette terre, elle est pour lui l'enfance, Leila y habite.

Nessim, respectueux des traditions, montre à tous que malgré la ville, il est resté l'homme de Karm. Nessim et Narouz sont ensemble « comme deux amants aveugles qui ne peuvent s'exprimer que par le toucher : leurs terres ⁴⁷ ».

« Ta place est ici, dit Narouz. Nessim comme toujours commençait à le souhaiter »... mais le pacte d'amour n'est-il pas scellé avec Justine qui l'éloigne de Karm et de son frère, jusqu'à imaginer un jour de l'assassiner ? Nessim a en lui la pureté du désert et Justine hait la pureté. C'est un homme en train de trahir par amour alors qu'il devrait honorer sa place d'aîné, être l'homme d'une maison.

Nerouz est un fellah. Il vit heureux avec les Bédouins dont il parle la langue. Nessim parle mal l'arabe. Narouz vibre au son d'une *qacida*... « bien qu'il fut copte (il) répétait Allah ! Allah ! avec une profonde ferveur religieuse ⁴⁸ ». Nessim, lors de cette cérémonie d'accueil qui le confronte au vieux maître qui leur a enseigné jadis les rudiments du savoir, à ce chanteur inspiré, apparaît soudain comme d'un autre monde. Il est devenu spectateur, renvoyé au statut de visiteur étranger. Face à cet univers enfermé dans ses traditions, choqué par ce qui lui semble de la rudesse, il se prend à rêver d'un tableau de Bonnard, d'un poème de Blake « lui, le citadin, presque un de ces Nasrani tant méprisés ». La ville et le désert s'affrontent au travers des deux frères, au point qu'ils en deviennent ennemis. Le récit de la mort tragique de Narouz est l'aboutissement normal du lent processus de décomposition qui a miné de l'intérieur la culture de la campagne. L'unique famille du *Quatuor* finit dans le sang et les larmes, laissant Nessim seul avec lui-même, pareil à tous les autres citadins qui, tels les membres dispersés dont parle Empédocle ⁴⁹, cherchent à reconstituer en vain une unité perdue, disponibles enfin pour la ville et ses passions.

Les Alexandrins, des exilés... Alexandrie est en effet une ville d'exilés, de gens qui n'ont plus d'autre patrie que ce lieu qui les possède et les hante. Est-ce bien une patrie ? N'est-elle pas plutôt mère dévorante, mauvaise mère qu'ils rêvent tous de quitter pour une autre, l'Europe ? Chacun des habitants de la ville veut sortir de cette cage, de sa solitude, veut se recréer des racines, trouver une autre culture, dépasser le drame de l'urbain, inventer de nouvelles formes de communication et de solidarité.

Tournés vers l'Europe dont ils essaient d'assimiler la culture, ils lui restent cependant extérieurs : « Tu ne peux me comprendre, toi un homme du Nord ! » dit Justine à Darley. Mountolive reste de son côté emprisonné

dans son personnage de diplomate-ethnologue, sans pouvoir pénétrer cette ville ni ses habitants, renvoyé à sa propre identité malgré son rêve de fusion exotique. Comment faire en sorte que les individus et les cultures ne se juxtaposent pas comme des monades fermées sur elles-mêmes ?

Dans la constellation d'Alexandrie d'autres villes plus ou moins lointaines et fascinantes : Le Caire, La Mecque sont des villes étrangères ... Venise une ville-sœur. Les Alexandrins n'organisent-ils pas chaque année un carnaval réplique de l'autre ? Venise, elle aussi consacrée Cité autour du tombeau d'un corps légendaire : celui de St Marc dérobé par des marins à Alexandrie ? Pendant le carnaval, comme le veut la tradition vénitienne, se tissent sous le masque les jeux complexes de l'identité et de la passion. Dans les rêves de Darley, Alexandrie et Venise se confondent évoquant l'une et l'autre « les cendres ardentes de la Carthage d'Auguste, l'agonie de l'homme des villes ⁵⁰ ». Elles sont des villes charnières entre Orient et Occident. On ne peut rêver de meilleur point de départ que Venise vers le Levant, écrit Durrell dans *Citrons acides*, tandis qu'Alexandrie semble être le meilleur point de départ vers l'Europe : Darley appelle « le vieil héritage de l'Italie et de la France », le lieu vers lequel il se tourne lorsqu'il quitte Alexandrie, parce que c'est le seul lieu, selon Cléa, où « les artistes, comme des chats malades trouveront d'instinct l'herbe douce-amère qui les guérira ⁵¹ ».

Se connaître soi-même, être un artiste

La volonté initiale du narrateur de reconstruire la ville l'a confronté à des questions fondamentales : quelle est la part du vrai et du faux dans l'expérience affective ? Quelle est celle de la vérité et de la fiction dans l'écriture ? Qui suis-je ? La vie vaut-elle plus que l'œuvre ?

Ces questions émergent progressivement dans l'exercice de l'écriture : confrontation de l'individu au temps, à la mémoire et à la création artistique, entreprise remise en cause par le Commentaire que fait Balthazar d'une première tentative de restitution de la réalité, de momification d'une ville que le narrateur voulait enfermer « dans les bandelettes des mots ». De cette confrontation il ressort qu'aucune entreprise artistique ne peut être menée à bien par un auteur unique. La réalité échappe toujours et doit cependant être poursuivie bien que nous sachions qu'aucun de nous ne peut l'atteindre.

« Nous vivons, écrit Purswarden, des existences fondées sur une sélection de faits imaginaires. Notre sentiment de la réalité est conditionné par notre position dans l'espace et dans le temps et non par notre personnalité, comme nous nous plaçons à le croire. Chaque interprétation de la réalité est donc basée sur une position unique. Deux pas à gauche ou à droite et le tableau tout entier se trouve modifié ⁵². »

Les notions d'auteur, de sujet, d'œuvre, de réalité étant dissoutes, le Commentaire remet en cause, par delà l'écriture, la vie elle-même.

Il dit : tu as cru que Justine t'aimait, tu as cru l'aimer. C'était faux ! Elle se servait de toi comme d'un leurre pour cacher à Nessim, son mari, sa liaison avec Purswarden. Une telle révélation oblige le narrateur à reconstruire une autre image de la ville et de ses habitants. Il pense d'abord y parvenir en allant à la collecte de la totalité des faits. Mais qu'est-ce qu'un fait s'il n'y a de fait que par la représentation ? Qu'est-ce que l'autre ? Que suis-je moi-même et qu'est-ce que l'amour ? La ville comme une femme ne peut se connaître que par des baisers puisque « la perception est une étreinte⁵³ ». Aimer c'est connaître.

« La connaissance est la cause de l'amour, écrit St Thomas, pour la raison qu'on ne peut aimer le bien qu'autant qu'on le connaît. » Dans la tradition occidentale sur ce modèle de l'amour divin est pensée la relation entre les personnes et, singulièrement, celle des sujets amoureux. Le désir peut et doit donc trouver une finalité au-delà du plaisir. L'amour n'est pas de l'ordre de la jouissance, c'est pourquoi la passion fait écran car elle rend l'âme prisonnière du corps. Il faut donc apprendre à se retrouver soi-même en tant qu'esprit, ne pas se laisser prendre par le cœur, « cet illusionniste » dit Cléa, mais découvrir un « style de cœur ». Le retour à soi-même permet de trouver la vérité de notre rapport au monde et aux autres. Il libère des passions, impose une méthode, un ethos. L'amour passion ne sait pas aimer, il n'est qu'une illusion. Pas d'autre voie pour atteindre à cette maîtrise que celle du *monakos* au sens que donnent les gnostiques à ce terme : celui qui accepte la solitude, fait le vide en soi-même.

Avant de comprendre le véritable amour, le narrateur s'est retiré sur une île. Cependant, ce départ ne sert qu'à lui faire saisir l'inanité d'un tel voyage et la nécessité d'affronter finalement le monde, le temps et la ville.

« La ville est une cage (dit le poète)
Nul autre port ne t'attend que celui-ci
Nul bateau ne te prendra... »

Et comme en écho la phrase de Plotin : « Ce n'est pas un voyage dans l'espace. Regarde en toi-même et regarde⁵⁴. »

Le retour vers Alexandrie est donc le terme et le dénouement de la quête. Darley revient vers elle comme le philosophe revient à la caverne lorsqu'il a maîtrisé les illusions et possède l'amour-connaissance du Bien. « Ma *Justine* n'avait été rien de plus, dit-il dans *Cléa*, que l'œuvre d'un illusionniste, fondée sur l'armature défectueuse de paroles, d'actes et de gestes mal interprétés. » Le bateau qui le ramène au port le met en présence d'une ville irréelle, diaphane, suspendue entre l'eau et la lumière, telle un décor de théâtre hors du temps, une ville qui lui rappelle Venise : « L'Alexandrie qui se présenta à mes yeux... jamais je n'aurais pu imaginer cela... Je ne m'étais pas douté que la ville pût être si belle⁵⁵. »

Le Quatuor d'Alexandrie ne peut-il être lu comme le récit d'une initiation, explorant les voies (et impasses) qu'emprunte l'homme moderne à la recherche de son identité ; l'âme enfin libérée pouvant

se consacrer à l'art et découvrant dans ces productions de l'esprit les clés d'une communication enfin possible avec l'Autre ? Le roman de Durrell, comme nous l'avons suggéré, pourrait alors être considéré comme un récit gnostique de notre temps, proposant aux exilés que nous sommes, en quête d'une civilisation de l'urbain, les remèdes à leur angoisse et à leur solitude, une nouvelle religion à laquelle l'art nous introduirait ?

L'art s'apparente à la religion : l'un et l'autre n'ont-ils pas l'amour pour sujet ? Ne naissent-ils pas de son inassouvissement⁵⁶ ? « La religion, écrit Purswarden, n'est rien de plus que l'art abâtardi au point qu'il est devenu méconnaissable⁵⁷. » L'art apparaît dans le *Quatuor* comme une voie de salut supérieure à celle que propose toute religion instituée et toute philosophie. La connaissance de soi trouve sa finalité dans la fécondité artistique qu'elle suscite. Ne faut-il pas devenir soi-même une œuvre en faisant de sa vie une œuvre d'art ? « Je ne suis que littérature et je ne peux ni ne veux être rien d'autre », écrit Kafka dans son *Journal*. Le commentaire que fait Maurice Blanchot de cette phrase, insistant sur la connaissance de soi et ses limites, explicite, nous semble-t-il, la signification de l'œuvre de Durrell :

« ... pour Kafka l'art va plus loin que la connaissance. La connaissance de soi (au sens religieux) est un des moyens de notre condamnation : nous ne nous élevons que grâce à elle, mais, seule aussi, elle nous empêche de nous élever ; avant d'être acquise elle est la voie nécessaire ; après, elle est l'obstacle insurmontable. Cette idée ancienne, venue de la Kabbale, où notre perte apparaît comme notre salut et réciproquement, laisse peut-être comprendre pourquoi l'art peut réussir où la connaissance échoue : c'est qu'il est et n'est pas assez vrai pour devenir la voie, trop irréel pour se changer en obstacle. L'art est un *comme si*. Tout se passe comme si nous étions en présence de la vérité, mais cette présence n'en est pas une, c'est pourquoi elle ne nous interdit pas d'avancer. L'art est connaissance quand la connaissance est un degré menant à la vie éternelle⁵⁸... »

La littérature n'est donc pas un exercice mondain ; toute écriture met en cause l'existence même et sa signification. Pas de personnages plus antithétiques que ceux de l'écrivain et du journaliste, lequel se noie dans l'anecdote et l'événement, reste prisonnier de l'immanence, personnage futile jusqu'à l'indécence (cf. Keats, le journaliste, confronté à son contraire, le tragique Purswarden, écrivain entraîné au suicide par son angoisse, auquel Durrell dit s'identifier dans l'interview *Le Grand suppertoire*).

Aimer

Le Quatuor d'Alexandrie explore toutes les sortes d'amour possibles : de la recherche du plaisir, sans autre but que l'équilibre physique, à

l'ascétisme licencieux de Justine, en passant par l'amour courtois. Une diversité de personnages expérimentent une diversité de manières d'aimer.

Connaître c'est aimer, disions-nous, c'est donc savoir que faire du corps et du désir. Qu'il méprise le corps ou qu'il le nie, qu'il l'assume par delà le bien et le mal, chacun des protagonistes du roman lorsque s'instaure la relation amoureuse s'interroge : le corps sera-t-il médiateur ou écran ?

Balthazar, le médecin alexandrin, loue son homosexualité car elle réduit, selon lui, le rapport sexuel à un rapport physique. Ainsi libéré de l'imagination, qui instaure dans l'hétérosexualité un rapport aliénant, il garde selon lui l'esprit disponible pour penser. Par contre, Scobie, homosexuel également, venu en Orient parce que, dit-il, on peut y donner libre cours aux « tendances », est d'un pathétique ridicule. Pombal, le Français, oscille entre une sexualité réduite à une rassurante animalité et un amour romantique, véritable caricature des romans de chevalerie. Amalril, médecin alexandrin, choisit le mariage avec une femme qu'il modèle corps et esprit, tel Pygmalion. Melissa, la Grecque, maîtresse du narrateur, se donne sans rien demander en échange, elle est pur *agapè*, mais aussi « la solitude même ». Narouz, l'homme du désert, aime Cléa avec pureté, naïveté et meurt en criant le nom de celle qui refuse un sentiment qui lui répugne, puisque son cœur n'y répond pas.

Leila, la mère de Narouz et de Nessim, après une brève liaison avec Mountolive, décide de faire passer cette relation sur le plan de l'imaginaire : échange de lettres, sans aucune rencontre charnelle pendant des années, construction illusoire qui ne résiste pas au nouveau face à face des corps, à la vieillesse et au temps. L'attrait cède à la répulsion. Amour quasi incestueux, que celui de Leila pour Mountolive dont le corps lui rappelle trop clairement celui de Nessim. Alexandrie, Ville des passions et de l'inceste, où Purswarden vient échouer après l'inceste consommé avec sa sœur Liza dont Mountolive tombera finalement amoureux. Purswarden qui rencontre Justine qui rencontre le narrateur (Darley), elle qui a été l'épouse d'Arnauti ; Justine aimée par les trois écrivains « aux prises avec la Ville », Justine pivot du roman, « tourniquet amoureux ».

Tous cherchent, en vrais gnostiques, en vrais Alexandrins, à réconcilier le pôle spirituel de l'amour et son pôle charnel, l'ascétisme et le libertinage. La volonté de concilier ces inconciliables rend les Alexandrins « hystériques » et Justine plus que tout autre ; tous cherchent à savoir si l'accouplement a un sens, question de gens pour qui la famille ne représente plus rien.

D'où cette volonté chez le narrateur de « surprendre l'acte à l'état naturel », comme si un état pouvait exister qui serait absence de sens, sexualité à l'état brut appréhendée d'un point de vue purement scientifique, non « par l'amour encore abîmé par l'idée »... Contronté un jour à une telle scène (dont il s'apercevra plus tard que les protagonistes en étaient Narouz et une prostituée, corps fétiche qui a la voix de Cléa,

la femme aimée), le narrateur ne rencontre que dérision... « cette monstrueuse mêlée du sexe, ...cet acte de pénétration qui peut conduire un homme au désespoir pour une de ces créatures dotées de deux mamelles et d'un croissant⁵⁹. » C'est de là, se dit-il amèrement, que viennent poésie, philosophie, esthétique, mystique, toutes les folies et maladies... De « cet emboîtement grotesque ». Est-ce l'horreur gnostique devant la chair ? Quelles voies s'ouvrent pour la dominer ?

Brièvement quelques voies ont été évoquées, qu'il n'est pas question d'explorer ici dans leur richesse et leur complexité. Toutefois, dans cette « quête de l'amour moderne » du *Quatuor d'Alexandrie*, nous retiendrons deux couples antithétiques et exemplaires : Justine et Nessim, Darley (le narrateur) et Cléa. L'un aboutit à une impasse, l'autre s'ouvre sur l'avenir.

La relation de Nessim avec Justine (hystérique, nymphomane, comme disent d'elle Arnauti et Balthazar) est un perpétuel combat, une lutte pour la reconnaissance, pour la domination de l'un par l'autre. Y a-t-il de l'amour entre eux ? Dans l'affrontement de cette femme masculine et de cet homme féminin il y a, ensemble, volonté et incapacité d'aimer, recherche d'une autre manière d'aimer et échec. Le Commentaire de Balthazar apporte au narrateur une révélation dont la singularité est moins dans les liaisons que Justine cache à ses amants et à son mari (chacun croyant la posséder à l'insu des autres), que dans la finalité de ses pratiques amoureuses : « protéger » Nessim. De quoi ?

Il s'agit de bien autre chose, pour cette authentique fille d'Alexandrie, que de vaudeville ou de ménage à trois ou à quatre. Alexandrie est « le grand pressoir de l'amour » ; elle n'est pas la ville du plaisir. La conduite de Justine peut apparaître comme licencieuse, débauchée, elle incarne une éthique désespérée. Elle dit penser à Nessim quand elle couche avec Darley, coucher avec Purswarden pour « protéger » Nessim ; n'opère-t-elle pas ainsi une sorte de détournement du désir vers des objets pour elle sans valeur, afin d'écarter de lui, l'homme faible, ses effets dévastateurs ? Ne vise-t-elle pas à fonder leur couple sur autre chose que l'amour-passion ? Quelle est la nature du lien qui les unit et semble obéir à un décret de la volonté ?

« Leur estime croissait, écrit Balthazar, en raison inverse de la considération qu'ils avaient l'un pour l'autre car il n'y eut jamais d'amour entre eux comme je vous l'ai montré... Je n'ai pu percer le secret d'un lien qui fut un échec manifeste. »

Justine est en effet une figure féminine essentiellement destructrice, « une puissante machine de destruction », dit Cléa⁶⁰, ses baisers sont des « coups de hache » pense le narrateur. C'est autour d'elle que s'organise « cet abattoir d'amour » que suggérait à Miller l'Alexandrie de Durrell. C'est lors de sa liaison avec Justine que le narrateur se rend compte qu'il ne peut plus écrire. Les citations nombreuses qu'il fait alors de *Mœurs*, d'Arnauti, identifient l'ancien mari à lui-même, actuel amant, à Samson, castré symboliquement par Dalila. Justine, femme phallique, est castratrice et dévorante.

Elle n'est pas mère, ou si peu, si étrangement : elle a eu un enfant, une fille, qui lui a été volée. Ses multiples liaisons sont pourtant infécondes. Le Commentaire l'identifie toutefois à la mère féconde, Leila, et explique par leurs ressemblances l'attrait/répulsion qu'il y a entre elles, « un sphinx voilé et un sphinx sans voile... l'antipathie des affinités ⁶¹ ».

Etranges mères, en vérité : Leila dit de Justine :

« Oui, elle me ressemble beaucoup : impitoyable dans la poursuite du plaisir et pourtant aride. Tout son lait s'est changé en appétit de puissance. Elle me ressemble aussi dans sa façon d'être tendre et bonne ; une vraie femme aux yeux d'un homme. Je la hais parce qu'elle est comme moi, comprenez-vous ⁶² ? »

Justine et Nessim sont des « âmes veuves » : tous deux souffrent d'un « frein », d'une sorte de frigidité de l'âme dont ils tentent de se libérer. Le frein de Justine est analysé par son premier mari : un viol lui imposerait l'image d'un partenaire condamnant tous les autres à être, entre ses bras, des « mannequins », des « leurres », puisque Justine dit ne trouver le plaisir qu'en imaginant cette première scène. Arnauti s'épuise à la faire parler, l'entraîne chez les psychanalystes les plus célèbres d'Europe et finit par se substituer à eux. Mais l'amour-médecin échoue. Arnauti conclut lui-même que l'amoureux ne peut se confondre avec le thérapeute : on ne peut aimer une femme et en même temps la connaître en l'expliquant comme cas. Le couple s'est brisé, Justine est renvoyée à elle-même et à son besoin démesuré d'aimer. Sa tristesse consiste à humilier le corps pour libérer l'esprit, obéissant au précepte de la Kabbale : « Cède au désir et épure le ». Le narrateur l'identifie à Pistis Sophia s'acharnant à se libérer sans y parvenir. Justine est donc bien l'héroïne d'un nouveau mythe gnostique : comme Pistis Sophia qui voulut engendrer sans conjoint, s'élever jusqu'à la lumière, et mit au monde un avorton, après être tombée dans le chaos ; ainsi en est-il de Justine inféconde, cherchant en vain à retrouver son enfant volé.

« Je ne peux séparer l'image de Justine se penchant sur la cuvette sale où nageait un fœtus, de celle de Sophia de Valentinus qui mourut pour un amour aussi parfait qu'impossible à justifier ⁶³. »

Le frein de Justine est inaccessible à l'analyse. Seule l'explique une éthique du désir qui impose la négation du corps et de la génération. Tant qu'elle ne sera pas parvenue au terme de cette ascèse, elle subira « la dure loi d'Aphrodite ». C'est pour échapper à cette loi qu'elle tente de trouver dans sa relation avec Nessim un substitut à l'amour : un lien qui procède de la volonté. Or celui-ci se révélera être le fruit de leur commune impuissance.

Le « frein » de Nessim résulte du rapport œdipien avec sa mère : « Oui, il m'arrive de penser que je ne pourrai jamais tomber amoureux avant que ma mère ne meure... Et elle est encore relativement jeune ⁶⁴. » Nessim espère se faire aimer de Justine en instaurant entre eux une relation de *do ut des*. Or, quoi de plus étranger à l'amour que le calcul et l'argent ? Car c'est bien d'argent, de rachat d'une liberté (celle de

Justine) par l'argent, qu'il s'agit dans l'étonnant dialogue au cours duquel le banquier alexandrin propose à cette « renarde juive » le mariage, comme « deux courtiers alexandrins élaborant la fusion de leur société ⁶⁵ », ou comme des « méditerranéens cérébraux » qui font la distinction entre la famille et la passion. Mais quelle famille peut-on fonder avec Justine ? Quel dérisoire retour à une morale traditionnelle, pour quel contrat de mariage ?

Nous nous associons, or je suis plus riche que vous. Je vous fais donc cadeau d'un chèque qui vous rendra libre et mon égale. Tel est à peu près le discours tenu par Nessim, qui n'est pas compris par Justine. Contre l'argent, elle propose son corps comme une prostituée, une esclave. Nessim s'entête et dit vouloir autre chose ; substituer au désir le besoin, sans même demander la réciprocité. Comble du désintéressement... mais a-t-on le droit d'aimer qui ne vous aime pas, parce qu'on le décide ? Peut-on alors aimer autrement qu'en aliénant une liberté, en l'achetant ? En réduisant l'autre à l'état d'objet ?

Dans le *Quatuor* le contrat proposé à Justine est rapporté par deux fois à Cléa. Le premier récit auquel nous venons de faire allusion semble vouloir, malgré l'intervention de l'argent, fonder une éthique du mariage sur l'opposition du besoin qui s'adresse à une personne exclusive, et du désir qui s'adresse à de multiples objets. Nessim, malgré ce qui peut passer pour une maladresse, semble vouloir la liberté de l'autre. Dans le second récit il semble vouloir simplement, grâce à l'argent, aliéner la liberté de la femme et ne désirer que la jouissance de son corps et non sa liberté : « Ne croyez-vous pas qu'il soit possible de signer un contrat d'amour, pour ceux dont l'âme n'est pas encore mûre pour aimer ? Une tendresse contre un amour-passion. Cléa ? Si elle avait des parents, je leur aurais acheté leur fille sans hésiter. Si elle avait treize ans, elle n'aurait rien à dire, rien à penser, n'est-ce pas ⁶⁶ ? » L'allusion aux femmes musulmanes est claire, ces femmes dont Arnauti écrit qu'elles ont des « corps insensibles comme des coffres ⁶⁷ ». Vieille alliance des femmes orientales avec le pouvoir et l'argent ?... Cependant Justine n'est pas une femme à vendre et le seul contrat qu'elle accepte est non une association mercantile qui la réduirait à l'état d'objet n'ayant rien à donner d'essentiel, mais la participation proposée par Nessim à un complot politique ; « contrat faustien », affaire dans laquelle la vie est en jeu, mise que Justine peut faire librement. Elle accepte alors le mariage car ce contrat déjoue l'amour tout en ne reconnaissant aucun des intérêts que lui accordent la famille et la société : il est défi à l'une et à l'autre. C'est en raison de ce défi que son engagement avec Nessim la libère pour un temps de son « frein » et des puissance négatives de la passion. Le rapport conflictuel trouve momentanément son apaisement : Justine accepte d'être une femme et pour la première fois voit en Nessim un homme. Toutefois cette reconnaissance masque des rapports de domination qui subsistent : chacun est tombé au pouvoir de l'autre « terrifié(s) ». Au sein du couple, masculin et féminin continuent la lutte. L'idéal androgynique des gnostiques ne se réalise pas. Demeure la féminité négative, dévorante

dans une guerre où Justine est la plus forte : elle « a le masque de Siva », Justine reste *ubris* présomptueux, pesanteur dont il faut se libérer.

Face au couple Justine/Nessim, le couple Cléa/Darley s'impose comme son contraire, positif et créateur. Cléa est plus grecque qu'Alexandrine, plus libre, moins possédée par le désir que par le projet d'une œuvre. Elle est peintre. Comme Darley, elle a failli s'égarer dans les filets tendus par Aphrodite.

De la longue méditation sur l'amour et l'art que représente *le Quatuor d'Alexandrie*, nous ne retiendrons donc ici que l'essentiel d'une démarche qui trouve son accomplissement en *Cléa*, quatrième partie du roman. Les réflexions qui s'engagent, au travers des lettres que Purswarden laisse derrière lui, après son suicide, sur l'importance comparée de la vie et de l'œuvre, sur leur valeur réciproque, se poursuivront, au-delà du roman, dans l'expérience amoureuse et artistique que Darley et Cléa commencent, dans cette « esthétique de l'existence » qu'ils semblent devoir réaliser : renoncement à l'amour-passion, liberté que s'accordent chacun des deux partenaires, séparations voulues. Le couple se détourne de tout idéal de fusion.

Le douloureux cheminement de Purswarden apprend que l'œuvre n'a d'autre raison d'être que l'accès à une nouvelle vie, sinon l'œuvre peut être détruite et la vie perdue par suicide. Sa « leçon d'écriture » est le dépassement de l'art vers la vraie vie comme le disait Blanchot commentant Kafka.

On comprend ainsi que les dernières pages du *Quatuor* évoquent la possibilité d'une autre littérature que cette « littérature de l'affectation » née chez l'homme européen avec l'invention de l'amour-passion. La « quête de l'amour moderne » aboutit à ce couple créateur pour qui l'art est la libération des passions. Ne réalise-t-il pas le véritable androgyne à qui est donnée la transparence absolue, puisqu'enfin étranger à toute volonté de domination.

« As-tu peur de moi ?

— Non ; Et je n'ai pas peur de moi non plus.

— Avais-tu imaginé cela ?

— Nous avons dû l'imaginer tous les deux. Sinon cela ne serait pas arrivé... »

« ... Je savais que Cléa partagerait tout avec moi, qu'elle ne dissimulerait rien, pas même ce regard de complicité que les femmes réservent à leur miroir ⁶⁸.

La naissance de ce couple, la capacité soudaine d'écrire, ne peuvent être que la fin du roman d'Alexandrie ; ils sont les signes de tout ce qui est contraire à la ville. Une autre vie ne peut exister qu'ailleurs. Justine regrettait qu'il n'y eut pas, à Alexandrie, de liberté, seulement la licence, qu'il n'y eut pas quelque chose de « polynésien »... « ou même de méditerranéen ⁶⁹... » La Ville peut devenir un souvenir, mais il faut la quitter, partir vers l'Europe. Le narrateur a compris que la recherche de la fusion aboutissait au nihilisme, qu'elle était condamnée, comme le fut Sophia de Valentinus, à la stérilité.

Enfin l'art peut vivre, et vivre peut être un art. Il n'y a plus que des libertés qui cheminent ensemble, dont l'avenir s'ouvre sur Paris, contre-point d'Alexandrie.

Fantasma d'une ville différente où une nouvelle civilisation, celle de l'urbain, se réalise, où le rapport de l'homme à la femme est fait de complicité, débarrassé des illusions de la passion.

Ainsi le *Quatuor* est l'histoire d'un voyage imaginaire, d'une tension spirituelle entre deux villes rêvées, Alexandrie et Paris. Alexandrie qui a été, dès l'origine, la projection de l'imaginaire d'Alexandre devient dans la représentation de Durrell espace de l'imaginaire. Elle est une ville irréaliste, prétexte au seul voyage qui vaille la peine : celui qui nous ramène à nous-même, prétexte à l'aventure intérieure. Elle est l'espace de la réflexion sur l'amour, sur l'épistème de l'amour, qui s'ouvre sur une découverte totalement étrangère à la ruralité, au désert, aux bédouins : la connaissance de soi.

Si l'Alexandrie réelle est une ville coloniale, l'Alexandrie rêvée ignore le colonialisme. Elle est symboliquement confrontée à la ville arabe, Le Caire, qu'elle renvoie sans justification au monde de la non-urbanité. Le Caire n'existe que parce qu'il a méconnu la civilisation urbaine qu'incarnait Alexandrie, il est né de sa destruction. Durrell dit clairement que seule l'entreprise coloniale lui a redonné vie. Tout ce qui renvoie à l'Autre, étranger et inquiétant, est connoté négativement. Le monde arabe est présent/absent en arrière-fond : de lui émane une menace, celle de l'arriération, de l'ignorance, d'une sensualité oscillant entre les rigueurs de la Loi et la lascivité de ses femmes qui ignorent les tourments des interrogations occidentales sur l'amour. Monde des corps dont les passions ignorent l'esprit.

Le roman de Durrell est en effet tributaire de la vision coloniale de l'Orient et de la déréalisation qu'elle lui inflige. Ce lieu exotique est recréé par l'imaginaire romantique selon les fantasmes de l'homme occidental qui l'intègre ainsi à sa propre culture. Il peut alors oublier la ville coloniale et projeter dans une ville rêvée ses préoccupations spirituelles, la reconstruire selon son cœur. Il peut voir dans cette Alexandrie le lieu où s'expérimentent toutes les formes d'amour, où s'inscrit l'itinéraire du désir, où l'amoureux dépasse l'amour-passion. Alors Alexandrie peut devenir « une cage », l'expérience romantique est achevée et l'Occident est renvoyé à lui-même. L'aventure spirituelle, qui s'est déroulée dans un lieu-prétexte, abandonne alors à lui-même cet Orient sans réalité.

L'Alexandrie de Durrell ressemble donc à toutes ces villes et territoires arabes que l'imaginaire occidental a investis, croyant ainsi revenir à la source et échapper au temps. Le voyage en Orient prend ici la forme d'un récit gnostique qui renvoie le narrateur à lui-même et l'histoire à la vanité.

Venise, octobre 1985.

NOTES

1. Sur la relation entre les lieux et la personnalité lire L. Durrell, *L'Esprit des lieux* (NRF, 1976).
2. H.Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, NRF, 1978, t. I, préface.
3. H. Miller et L. Durrell, *Une correspondance privée*, Buchet-Chastel, 1983.
4. L. Durrell, *Le Grand suppositoire*, entretiens avec Marc Alyn, Belfond, 1972.
5. L. Durrell, *Le Carnet noir*, Paris, 1938, traduction française, NRF, 1961.
6. *Le Grand suppositoire*, déjà cité.
7. *Idem*.
8. *Idem*.
9. *Une correspondance privée*, déjà cité.
10. Exercice moral, éthique.
11. L. Durrell, *L'Île de Prospero*, Buchet-Chastel, 1962.
12. *Justine*, p. 25.
13. Edmond Jaloux, *Constantin Cavafis, Poèmes*, préface, Abbaye du Livre, Lausanne, 1947.
14. Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Le Seuil, 1960, p. 39.
15. E.M. Forster, *Alexandria, an history and a guide*, 3^e éd., Gloucester, 1963.
16. J. Gracq, *La forme d'une ville*, José Corti, 1985.
17. *Justine*, p. 18, citation d'un poème de Cavafis, La Ville, dont le texte entier est donné par Durrell à la fin de *Justine*.
18. *Justine*, p. 22.
19. L. Durrell, préface à J. Lacarrière, *Les Gnostiques*, Idées/Gallimard, 1973.
20. *Une Correspondance privée*, déjà cité.
21. *Cléa*, pp. 203-204.
22. *Cléa*, p. 210.
23. *Balthazar*, préface.
24. M. Foucault, « Le langage et l'espace », *Critique* (avril, 1964) cité par G. Cataoui, *Cavafy, Seghers, Poètes d'aujourd'hui*, 1964.
25. Cf Corinne Alexandre-Garner, *Le Quatuor d'Alexandrie, fragmentation et écriture*, étude sur l'amour, la femme et l'écriture dans le roman de Lawrence Durrell, Peter Lang, Berne, 1985.. C. Alexandre-Garner reproche à l'auteur le fait que cette citation tronquée ne donne pas toute sa dimension à la bisexualité telle qu'elle est définie par Freud.
26. *Balthazar*, p. 210.
27. H.Ch. Puech, déjà cité.
28. V. Volkoff, *Lawrence le Magnifique*, Essai sur Lawrence Durrell et le roman relativiste, Julliard/L'âge d'homme, 1954.
29. *Justine*, p. 25.
30. *Justine*, pp. 143-4.
31. *Balthazar*, p. 16.
32. *Cléa*, p. 12.
33. *Justine*, p. 16.
34. *Justine*, p. 174.
35. *Justine*, p. 282.
36. Serge Hutin, *Les Gnostiques*, Que sais-je, PUF, 1958.
37. *Justine*, p. 63.
38. *Mountolive*, p. 235.
39. *Idem*.
40. *Balthazar*, p. 370.
41. *Balthazar*, p. 181.
42. *Balthazar*, p. 265.
43. *Justine*, p. 164.
44. *Cléa*, p. 49.

45. *Mountolive*, p. 158.
46. *Ib.*, p. 148.
47. *Balthazar*, p. 123.
48. *Idem*, p. 142.
49. *Idem*, p. 395 : « telles ces créatures dont Empédocle disait : "Membres solitaires, errants, cherchant l'union avec les autres"... Nous tous les membres d'une ville dont les actions se tiennent hors de portée de l'esprit de connivence ou de machination : des Alexandrins. » Sur les significations dans l'Antiquité de ce « rassemblement des membres dispersés », cf. Aline Rousselle *Porneia*, PUF, 1983, p. 237.
50. *Cléa*, p. 37.
51. *Cléa*, p. 436.
52. *Balthazar*, p. 16.
53. *Cléa*, p. 85.
54. *Justine*, pp. 306-307.
55. *Cléa*, pp. 32-34.
56. *Balthazar*, pp. 94 et sq.
57. *Cléa*, p. 181.
58. Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka* (Idées/Gallimard, 1981), Kafka et la littérature, p. 83.
59. *Justine*, p. 135 et sq.
60. *Cléa*, p. 8.
61. *Balthazar*, p. 173.
62. *Id.*, p. 172.
63. *Justine*, p. 29. L'histoire de Pistis Sophia est un des plus grands récits gnostiques élaboré par les Valentiniens et faisant l'objet de plusieurs versions en langue copte.
64. *Cléa*, p. 310.
65. *Balthazar*, p. 100.
66. *Mountolive*, p. 311.
67. *Justine*, p. 109.
68. *Cléa*, pp. 151 à 154.
69. *Justine*, p. 62.

BIBLIOGRAPHIE

- M. FOUCAULT, *L'Usage des Plaisirs* (NRF, 1985).
M. FOUCAULT, *Le souci de soi* (NRF, 1985).
M. YOURCENAR, *Présentation critique de Constantin Cavafy 1863-1983*, suivie d'une traduction des *Poèmes* par M. Yourcenar et C. Dimaras, NRF, Poésie Gallimard, 1978.

LES BERBERES DE CHININI

Traki ZANNAD

Le Sud de la Tunisie offre une expérience d'occupation de l'espace originale qui, à mon sens, n'a pas encore été suffisamment étudiée et analysée. Les villages de crête berbères, dont Chinini est un bel exemple, sont des villages perchés où l'habitat est constitué d'alvéoles creusées dans la paroi de la montagne, comme si l'homme pour survivre, ultime stratégie, avait dû s'incruster dans la pierre.

Cette région déshéritée souffre d'une double injustice ; d'abord celle de la nature : sécheresse, climat aride et capricieux, sols légers ; puis celle des hommes : si les premiers conquérants, Phéniciens, Romains, Byzantins, ont, sinon ignoré, du moins négligé cette région, les Banû Hilâl ont, au XI^e siècle, après un pillage historique entré dans la légende, rasé et marqué ce territoire du sceau de la désolation et de la peur, cette peur qui a poussé les hommes à adopter un mode de vie fondé sur la défense, au détriment des satisfactions premières : la faim, la soif et le confort. Sans vouloir prétendre expliquer l'origine et la genèse de ces agglomérations berbères en habitat perché, il serait peut-être temps de fonder nos recherches concernant la spécificité et la diversité de nos cultures sur ces faits réels appartenant à notre vécu et à notre mémoire collective, qui constituent ce qu'on appelle un patrimoine.

De Chinini, le message est simple : utiliser un minimum de moyens pour obtenir un maximum de confort ; dans ce dur royaume de la pierre, le Chininien a donné la preuve de son génie en creusant le roc dans la montagne pour y engranger huile, olives, figues, blé. Une forteresse de réserves : ce sont les fameux *ksour*. De sa main encore il a construit des murettes de pierres sèches, sortes de petits barrages pour les

cultures en terrasses où l'irrigation se fait par ruissellement des eaux de pluie : travail de patience et de persévérance qui, dans ces conditions naturelles difficiles, exige une surveillance méticuleuse, continue et assidue.

Depuis des années, on ne fait plus de provision et certains *ksour* ne sont plus habités que par le vent et le souvenir des anciens. On ne travaille plus la terre comme avant. Sur place les emplois sont rares et depuis un certain temps déjà les Chininiens émigrent vers la capitale pour y devenir marchands de journaux ambulants : réveil à cinq heures du matin, rendez-vous devant les principaux locaux de presse, distribution, etc. ; un monopole presque exclusif des Chininiens, comme celui des marchands de beignets pour les natifs de Douiret et l'épicerie pour les Djerbiens.

Travail ingrat et fatigant, dureté des conditions de vie pour celui qui économise, épargne afin de rentrer au pays, à Chinini. Parfois on émigre plus loin, en France ou en Allemagne d'où on envoie des mandats à la famille, restée sur place. (Une grève des postes dans ces pays lointains peut avoir pour ces familles des conséquences désastreuses.) On émigre aussi vers la Lybie, notamment depuis 1966.

L'émigration constitue une ressource importante pour la région (70 % des immigrés installés à Tunis viennent du gouvernorat de Tataouine où se trouvent Chinini et Medenine) où l'effort de l'Etat pour le développement est encore insuffisamment ressenti, notamment dans le domaine de la création d'emplois, et des investissements dans l'agriculture. Quoique déshéritées, ces régions ne manquent pas de richesses naturelles exploitables : les résines et les peaux, la laine aussi à partir de l'élevage et surtout l'artisanat. Les activités industrielles, par exemple l'extraction de pétrole ou du gaz d'El Borma (extrême Sud), n'ont aucune incidence sur la vie économique de ce Sud tunisien.

Aujourd'hui, les Chininiens attendent un miracle... La technologie moderne pourrait creuser des puits qui permettraient de cultiver et arroser les terres : l'eau est ce qui manque le plus à toute cette région en dehors de quelques rares périmètres irrigués. Chinini est certainement l'endroit qui souffre le plus de cette absence. Au cours d'un entretien, un interlocuteur a eu cette phrase bouleversante « Croyez-vous que nous existions sur la carte ? Personne n'est jamais venu nous voir ici. Il se peut qu'il n'y ait aucune trace de nous. » Mais bien sûr que si, puisque des touristes viennent voir les Chininiens.

Il n'y a pas d'eau mais il n'y a pas non plus d'électricité. Pourtant les Chininiens refusent « de bouger » et de descendre habiter le nouveau « village » construit par les soins de la Société immobilière tunisienne (S.N.I.T.) à leur intention : une trentaine de logements en forme de cubes dispersés, sans aucun équipement collectif. Un fantôme de village. « Pourquoi descendre si c'est pour se retrouver dans des conditions pires ? Ici, sur la montagne, au moins, je suis chez moi et je n'ai rien à payer » dit le Cheikh K.

Ici on survit avec des équipements collectifs quasi-inexistants : une école primaire au bas de la montagne, un infirmier sur place, un médecin qui passe une fois par semaine.

Les enfants de Chinini savent observer et écouter l'étranger qui vient, rarement, discuter avec eux. Lorsqu'ils ne sont pas à l'école, ou ne jouent pas au foot, ils sont là-haut, perchés sur leur « observatoire », à guetter comme leurs ancêtres. Mais eux, ce qu'ils guettent, par curiosité et pour les bonbons, ce sont les touristes. Les Landrovers arrivent dans la poussière de la piste, la seule, qui relie Chinini au reste du monde. Ils viennent voir les Berbères de Chinini comme on va voir les Indiens d'Amazonie. Ces Indiens existent-ils encore ?

Pourquoi les Chininiens ne quittent-ils pas leur village ? Pourquoi ne partent-ils pas définitivement ? Pourquoi restent-ils « accrochés » là-haut ? A quoi résistent-ils ?

Leur attachement farouche au village, leur instinct de survie face à l'indifférence risquent de faire des Berbères de l'Afrique du Nord une sorte de mythe. Mais toute ethnie, toute communauté n'est-elle pas profondément attachée à ses racines ? Le désir des hommes de se maintenir, leur volonté de durer ne sont pas une spécificité berbère mais une loi sacrée, celle des rapports humains et du don placés au-dessus de tout. Ce don du rien qui a bouleversé les premiers chercheurs et les plus importants. Ce matin encore, je l'ai vécu à travers un entretien quand les vieux du village — il était dix heures trente — nous ont reçus dans le premier *hanout* (petite épicerie) ; le second sert de poste.

Ce sens du « don », cette solidarité, cette entraide se matérialisent dans un acte très ritualisé, celui de bâtir (*el fezzhat*), acte collectif qui se déroule en deux étapes et dure quatre jours. Au cours de la première étape, on creuse la paroi de la montagne en dégagant une pierre solide appelée *el fil* ; pendant la seconde on construit et on cimente ce trou qui deviendra pièce à vivre. Tous les hommes valides du village participent. Cette identité collective est aussi « cimentée » dans la mémoire collective des Chininiens : Cheikh Z. installé à Tunis depuis 1928 est revenu au village pour sa retraite comme tous ceux qui prennent de l'âge. C'est à lui que je dois une bonne partie de mon information ; il m'a parlé un peu de tout, entre autres de la *zaouïa*, près du village Roukoud El Kehf, où six personnes et un chien sont endormis depuis trois cent neuf ans. Cheikh Z m'a semblé un homme sage, très sage, quelque peu pessimiste quant à l'avenir : « Nous vivons dans l'obscurité et un jour arrivera où les gens s'entretueront, eux qui sont frères ». (J'ai vécu cette crainte et j'ai pensé à Cheikh Z. le 3 janvier 1984 à Tunis...)

J'ai eu plus tard un entretien avec l'instituteur, Si B.B., qui a fait ses études à Tunis puis est revenu travailler chez lui. Bien qu'attaché à ses racines, il s'est montré compréhensif et m'a répondu avec franchise en déplorant la dureté des conditions de vie, le manque d'infrastructures, la nuit intellectuelle des filles qui arrêtent leurs études à la fin du primaire.

Ces maîtres d'un espace ingrat ont brisé le code sacro-saint du chercheur, qui commande de rester indifférent et de maintenir à distance son objet d'étude. Le regard des vieux de Chinini a dit : « Non ! Cela suffit ! Qu'est-ce que vous voulez encore ? » Et c'est là que s'est opéré en moi le retour à certains aspects de la recherche en sciences sociales : jusqu'où peut-on continuer à décrire, à anthropologiser, à ethnologiser ? Le langage des structures est insuffisant. Que nous a appris Lévi-Strauss de l'humanité de ces Indiens qu'il a si longtemps étudiés ?

Si la pierre est dure et sèche à Chinini, il en va de même de la vie aujourd'hui. Les Chininiens ne récoltent plus ce qu'ils ont semé. Les vieux du village sont là, assis près de la mosquée, les visages tendus, une sourde colère contenue dans leur regard ; celle de l'homme qui a subi toutes les fantaisies d'une nature ingrate, et les conséquences de promesses non tenues. Celle de l'homme qui vit de l'élevage, erre derrière les troupeaux en espérant qu'un jour là-bas, dans la capitale, on se souviendra qu'il existe des hommes qui vivent sans eau et sans électricité. Jusqu'à quand ?

Je n'ai fait que tenir une promesse, celle que j'ai faite il y a deux ans maintenant aux Chininiens qui m'ont parlé, avec tant de dignité, de leur village, de leurs problèmes et d'eux-mêmes. Ce que j'ai retenu c'est que les Chininiens ne sont pas un symbole même si ce symbole est celui de la liberté : certes sont-ils des Berbères comme ne cesse de le répéter toute une littérature occidentale, mais ils sont avant tout des hommes et des femmes fiers, qui souffrent et attendent encore, au moins pour leurs enfants, qu'on tienne les promesses qu'on leur a faites.

DEUX PLACES HISTORIQUES

Casablanca, capitale économique du Maroc

Guy LEONARD

L'évolution des places historiques et des axes qui s'y rattachent pose la question de l'aménagement urbain, donc de la maîtrise de l'espace, de la suprématie possible d'une classe dominante s'évertuant à protéger des usages exclusifs jusqu'au seuil particulier où, après la montée d'une contestation latente, le pouvoir est ouvertement combattu. La place scelle son histoire dans le sang.

Or une place peut vieillir, perdre son rang, être abandonnée ; par contre, elle peut être vivifiée, élargie, modernisée. De nouveaux pôles peuvent se substituer aux anciens, au contraire, la place historique peut demeurer unique. Dans le cas particulier de Casablanca, l'interrogation joue sur le rôle d'une place historique et de ses axes afférents, née du contact de deux civilisations, puis se développant jusqu'à la phase d'indépendance, de l'indépendance à la période du néo-colonialisme, pour toucher la phase de maturité qu'on est en droit d'attendre un quart de siècle après la reconquête de la liberté. C'est dans un cadre précis de temps et d'espace que se lisent les relations entre communautés et exercice du pouvoir, entre classes et prise du pouvoir.

Cependant le point nodal qu'est la place ne saurait s'étudier hors des transformations du tissu voisin, de ses fonctions. La réflexion née au cœur de la place engendre celle du processus même de la croissance urbaine. « Qu'est, en fait, la ville ? » serait la question finale. Si bien que la ville, supposée unique, finit par se rattacher à l'ensemble des villes ; est-elle, pourtant, identifiable ou demeure-t-elle unique ? Puisse-t-on

hors de l'espace national ses modèles et le cœur historique ne finit-il pas par adopter les caractères des autres centres ?

Alors se pose la question de savoir si la nation a la richesse ou le contrôle de ses places et de ses axes afférents, ou bien, si, par opposition, le processus engagé erre, détaché des réalités, « extraterritorial » et donc combattu.

La méthode consiste à ne pas privilégier une thèse exclusive, émise au préalable, mais à prendre en compte la confusion possible des éléments, « une réalité foisonnante », ce qu'il peut y avoir de changeant, le mouvement étant source.

Jusqu'à la vie réelle de la place qui pourrait englober les projets, schémas, réalisations, appartenant à d'autres concepts urbains.

1. *La place de France*

a) *La formation de la place de France*

C'est une erreur grossière de titrer « place de France » puisque cela implique une datation et l'occupation de l'espace en réponse à la poussée colonialiste et à sa volonté de maîtriser et d'ordonner autour d'un pôle métropolitain. Cette place de France fut Souk el Kebir devant Bab el Kebir ou encore Bab es Souk, et c'est aujourd'hui place Mohammed V. C'est la place historique de Casablanca, on serait tenté de dire, l'unique place historique.

Souk el Kebir

C'est en 1889 avec la houle qui déferle, le voisinage de la darse Sidi Belyout, la porte de Sidi Belyout et le cimetière de Sidi Belyout avec son marabout et, bien entendu, plus au Sud, presque en angle de la Medina, Souk el Kebir, voué aux relations avec l'arrière-pays, lieu d'échange et de contact. Contact également entre un espace sacralisé et celui voué à des activités ordinaires, séculières. Les Français le comprendront trop tard ou mal, peut-être pas du tout. Toucher à Sidi Belyout alors que l'alliance de l'Etat avec l'étranger était difficilement tolérée, modifier les rapports communautaires, c'était aller au devant d'une épreuve de force. A moins qu'elle n'ait été recherchée pour bien mettre en évidence où se situent les intérêts. Faire passer une voie ferrée dans le voisinage du cimetière musulman, se glisser sous le porche, construire un terre-plein, tout cela est sacrilège : il n'y a pas à s'étonner que la locomotive et les wagons aient été renversés et des ouvriers assassinés. C'était en 1907 et la voie était construite pour le compte de la Compagnie marocaine, installée *intra muros* et protégée par les accords d'Algesiras.

Alors qu'en 1889 on n'en était pas là ; la ville ne comptait que 14 000 habitants et 400 étrangers. La ville se tenait dans ses murs. Avec quelques maisons dépassant la crête, pas de créneaux véritable-

ment défensifs, quelques tours carrées, et les portes de Bab Marrakech, Bab el Kebir, Bab Sidi Belyout et Bab el Marsa. La place de Souk el Kebir est active : une fois par semaine c'est le souk. Il y a les tentes, les hommes du bled, l'eau fraîche, les jeux. Un jour des balançoires en bois.

C'est aussi sur l'emplacement du souk qu'il y aura des fêtes, avec des fantasias, alors que, au nord, comme le temps a passé, les bateaux commencent à faire le bouchon : alors les barcassiers remontent les barques sur la plage, en chantant.

Contre le mur s'entassent les ordures, on les rassemble et l'on construit d'énormes meules. En période de pluie, les flaques d'eau s'élargissent tant qu'elles inondent. Sans parler de l'oued !

Après 1907, les choses se précisent

Aux deux bâtiments de Karl Fick et Murdoch Butler construits *extra muros*, vont bientôt s'ajouter de nouvelles constructions qui les relèguent au rang de reliques. Car les choses vont vite.

La medina s'est révélée inapte aux fonctions que l'on pouvait attendre d'elle dès que le chantier du port s'est mis en route. Trop étroite aussi pour répondre aux besoins des négociants. Il convient de créer une ville qui, selon les conceptions nouvelles de l'implantation coloniale, se distinguerait de la ville indigène. Or Casablanca, à construire, ne pouvait être Alger, elle n'était pas ville impériale non plus, Casablanca avait la vocation d'une ville neuve plaquée sur une medina peu consistante, réduite, sans valeur historique. Mais on pensait que la ville aurait, par son regard sur l'Atlantique, jusqu'aux Etats du Nouveau Monde, une destinée exceptionnelle, à fabriquer, sur fond presque vierge, mieux qu'une nouvelle Amsterdam, une nouvelle New York. Le bruit circulait dans les milieux officiels.

La ville européenne se plaquerait sur la ville indigène, sans pour autant perdre de vue la mer dont elle entendait tirer ses richesses par le jeu des trafics centrifuges. Souk el Kebir devenait donc l'espace privilégié, espace récupéré, chargé des symboles ou mieux d'une sémiotique de l'antériorité, mais surtout ouvert vers le large et l'avenir.

Certes la medina et le cimetière de Sidi Belyout constituaient des obstacles, mais l'on envisageait très tôt de faire « sauter tout ça » ; il y a pourtant des verrous qui ont la vie dure !

L'espace oriental qui se façonnait se distinguait de celui qui prenait forme à l'opposé de la medina, vers Bab Marrakech. Le développement de la vieille medina *extra muros* à l'ouest révèle parfaitement l'attraction exercée par la ville nouvelle sur l'arrière-pays mais surtout la main-mise de l'occupant sur la place du Souk et sur celui de Sidi Belyout qui demeure comme un hiatus, l'obstacle infranchissable. Le Tnacker, espace *intra muros*, demeuré presque vide, se remplit ; aux tentes épisodiques se substituent des bâtisses en dur. C'est en terme d'obstacle et de refus ou encore de rejet hors d'un espace accaparé que peut se décrypter la poussée de la communauté mulsulmane hors de la vieille medina, à l'ouest. Accaparement stratégique, financier et aussi symbolique.

Et finalement, avant la Seconde Guerre mondiale, la place de France

Que pouvait-il advenir du contact entre la société musulmane et la nouvelle société européenne aussi aventureuse qu'audacieuse au moment même où, dans le contexte des tensions mondiales, les audaces n'étaient pas à négliger ? Les forces étaient trop disproportionnées, le choc trop brutal pour que la place fût une aire privilégiée de contact et qu'elle ne tournât pas au profit exclusif des communautés européennes et de leurs compadres.

Le champ libéré, à l'exception toujours de Sidi Belyout, la place se situerait sous le feu des héritages multiples de la ville romaine, de l'urbanisme de la Renaissance et bien davantage de la conception en matière d'organisation urbaine du capitalisme du XIX^e et XX^e siècles.

Ainsi s'organiserait un espace ponctué de pôles, par exemple, l'hôtel-de-ville, la Cathédrale, et les banques, les sièges des grandes entreprises. Il en alla autrement. Parce que l'administration était prise de vitesse, parce que la spéculation jouait à la hâte, parce que le destin du Maroc n'était pas encore assez affirmé, parce que le Bled es Siba n'avait pas disparu. Peut-être la place de France était-elle finalement trop près de la medina, peut-être était-on trop près de Sidi Belyout et de toutes les forces culturelles et religieuses qui s'y nourrissaient ? Peut-être aussi par souci de marquer la différence, davantage. Peut-être, aussi, parce que rien ne s'affirme aussi nettement qu'on l'imagine postérieurement.

Il y eut une place de France, espace d'abord informel, étiré du Souk el Kebir jusqu'à Sidi Belyout, ouverte vers la mer, à laquelle on va peu à peu substituer un espace organisé mais ne répondant pas aux fonctions supposées des places historiques.

En 1926, la place de France s'est rétrécie mais a pris forme

L'espace est délimité, d'un côté par la muraille de la medina dont le pied est masqué par des arbrisseaux et de l'autre par de nouveaux bâtiments de trois à quatre étages. Au sud, là où il y avait les établissements Murdoch Butler, la perspective vers l'arrière-pays se ferme par la construction des grands magasins (aussi Paris-Maroc) ; vers le nord, la vue est encore canalisée vers la mer, le port nouveau et ses installations puissantes qui sont mises en place. A ce passage, le regard balaie les terrasses des cafés mais rencontre, encore, vers Sidi Belyout, le palmier célèbre du sanctuaire. Pourtant, un nouvel édifice rythme la vie : en 1911, le commandant Dessigny ayant trouvé qu'il était temps de mesurer le temps, de se mettre à l'heure comme on emboîte le pas, avait fait construire le minaret du progrès : le tour de l'Horloge. Désormais, l'heure prendra une importance considérable dans la ville.

Peu à peu, alors que la croissance urbaine s'imprime dans le paysage, que les communautés se cantonnent (force et refus, le plan aussi, la dépossession intervenant), la place de France finit par se scinder en deux, d'une part, un espace sud, dont l'aménagement est poursuivi pour mieux définir le champ historique, soit le lieu de réflexion où l'on se mire et point nodal, d'autre part, un espace nord, où, profitant de la visite du

président de la République, se dessine un boulevard bordé d'arcades et abritant des *kissarias* à la place de la muraille abattue.

La place de France devient un lieu défini, mais perd son contact avec la mer. Le palmier de Sidi-Belyout meurt. Comment est interprétée sa disparition ? Victoire de l'infidèle ? Marque du progrès ? Quoi qu'il en soit les spéculateurs s'interrogent sur le moyen de récupérer le cimetière musulman.

La place est alors cernée par les immeubles de la Compagnie d'Orléans, la Banque d'Etat du Maroc, l'hôtel Exelsior, elle est toujours fermée, au nord, par les Magasins Modernes, la CTM. Est-ce là la destinée définitive d'une place soustraite à la communauté musulmane et qui n'a ni cathédrale, ni palais, ni centre artistique, ni œuvre artistique, mais une tour de l'Horloge ?

b) L'annexe nécessaire de la place de France

Il y avait sans doute du charme dans cette place de France

On y jouissait de cet exotisme proposé au début du XX^e siècle dans les expositions internationales, et aussi d'une intimité heureuse due à l'étroitesse de l'espace dans lequel avaient été transférées des habitudes. Goût du voyage et du dépaysement, aussi, inscrit sur les marches de l'hôtel et les carrosseries des voitures de location ou de transport peintes à l'enseigne des rêves et marchés lointains. En tout cas, jouissance mal partagée entre conquérants européens dont dépendait l'aménagement urbain et mulsulmans surveillés ou relégués hors du centre ville.

La ville nouvelle s'affirmait en tant que ville de littoral, presque en avant-garde de celles qui opéreraient plus tard en se plaquant sur les rivages par souci d'économie et d'efficacité. Et pourtant une ville où l'on pouvait oublier le port. Non par dédain. Par aménagement.

Ville qui n'est pas d'estuaire ni de lagune, et donc de contact artificiel entre eau et terre, mais aussi, ville griffant profondément l'arrière-pays, attractive, creusant les disparités, engendrant la ségrégation et fabricant la dichotomie entre production et gestion. Le port pourra être oublié par une fraction de la classe dominante, administrative, gestionnaire, et même commerçante quand les activités industrielles s'épancheront vers Roches Noires, Aïn Sebaa, Industriel, ramassant les trafics lourds, sales et récupérant la main-d'œuvre, alors que le centre et centre-ouest, préservés, finissent par tomber dans les mains européennes.

Le premier plan, le plan Prost — quand bien même Ecochard devait-il souligner par la suite les limites de son influence — accréditait la place de France comme pôle signifiant de la main-mise colonialiste, liée aux avenues et boulevards parés de noms prestigieux, rappel des fondateurs de la pensée impérialiste, centralisatrice et organisatrice, et de son complément humaniste, les deux conceptions devant être liées intimement dans la pensée de tous les hommes ; places et axes afférents se lisant dès lors comme le tympan d'une cathédrale nécessaire à l'enseignement.

Et pourtant la place de France ne pouvait atteindre la dimension historique ; au bord de l'oued Bouskoura, le camp militaire veillait ; c'est de lui que naquit le complément indispensable.

La place de la République

Ce fut la place de la Victoire, puis la place de la République, elle devint place Lyautey, complétant le parc Lyautey. Le camp militaire était marqué par l'axe de circulation né au sud et aboutissant à Souk el Kebir et par l'oued Bouskoura dont la partie aval avait déjà été couverte en 1914. Tant qu'il n'y eut pas de présence française, c'est-à-dire pas de cité moderne, la perspective offerte était celle des remparts, puis la mer, le rêve de Sidi Oqba possible et la pensée offerte au sanctuaire précieux de Sidi Allal El Karouani. Mais avec la présence française, toute perspective s'achevait sur la ville européenne qui réglait la vie et le plan.

Le camp militaire partiellement évacué offrait à la ville les terrains nécessaires à la réalisation d'un vaste espace rassemblant différents bâtiments administratifs, culturel ou culturel, qui manquaient à la place de France ainsi qu'un espace vert souhaité. Une sorte de forum. On n'aurait plus à regretter que le mauvais raccordement de la place en formation avec la place de France. Les hiatus existaient mais les bâtiments essentiels se rassemblèrent dans un périmètre étroit. Une incertitude, mais limitée. Le théâtre, qui avait remplacé un kiosque à musique, se déporta légèrement et ouvrit ses portes sur la rue Talma ; la cathédrale se bâtit dans l'angle sud-ouest du parc contre l'avenue d'Alger ; l'hôtel des Postes et Téléphone qui remplaçait une vieille baraque en bois du poste militaire s'ouvrit en angle sur le croisement de l'avenue de Paris et de l'avenue d'Amade, l'hôtel-de-ville se situait en face ; la gendarmerie se cantonnait au sud-ouest près de l'avenue de Tunis ; la caserne, complément indispensable, avait préservé son poste à l'angle du boulevard Gouraud et général d'Amade ; pour façonner la place ne restaient que la préfecture et le palais de justice : la préfecture, située dans l'angle de la place, n'avait pas d'ouverture sur elle et c'est finalement du palais de justice qu'au fil des années, tout vint. Par ses jardins, son architecture, il donna une impulsion devant conduire à la réalisation, années après années, d'un ensemble cohérent de bâtiments qui finalement enfermerait une grande partie de la place dans un écrin.

Et le décor ?

Indiscutablement, il y avait des accrocs dans la maîtrise de l'espace. On avait fait au mieux avec ce qui se présentait et l'art de spéculer contrariait. Peut-être l'art allait-il voler au secours des nouveaux venus.

Y avait-il un art majeur, déjà mûri dans les pratiques coloniales et transférable d'une colonie à l'autre ? Dans les masses. Dans l'ornementation. Décor de façade renforçant la textualité offerte par la situation. Faire voir et requérir un examen minutieux jusqu'à entraîner l'adhésion, avec, peut-être, en sous-main, la crainte. Ainsi les façades offriraient des textes enrichissant ceux qui se lisent au sol, quelquefois ésotériques.

Le dessin de la medina, en 1592, présente neuf tours ; la mosquée Ould El Damra en 1928 possède un minaret d'une trentaine de mètres y compris le lanternon. Elle est de facture simple, presque pauvre, avec bandeaux et arcs plaqués. A la tourelle, sous la petite coupole, quelques créneaux ; au sommet de la tour, par le tracé de dents, un rappel. Parmi les premières constructions européennes se place la direction des douanes, construite sur les remblais de l'ancienne darse. C'est un bâtiment massif agrémenté de créneaux et il possède un « chemin de ronde » soutenu par des corbeaux ; une tourelle de section carrée le surmonte ; le toit est plat.

La tour de l'Horloge ne sera rien d'autre qu'un minaret à la gloire du temps. Sa conception est voisine de celle d'El Hamra sauf que le rapport entre la partie la plus épaisse et la tourelle est passé au tiers (contre 1/6) en annexant la section supérieure. Cependant se retrouve le décor de façade aux fausses colonnes et arc outrepassé, les bandeaux, les créneaux. A la petite coupole légèrement pincée a été substituée une coupole parfaitement sphérique. L'influence du minaret s'élargit. Le restaurant l'Alhambra s'enrichit d'une petite tour surmontée d'une coupole avec des créneaux et une large ouverture avec arc outrepassé ; une nouveauté cependant, les *zellijs*, oubliés ou gommés par le temps, refont surface en bandeaux et taches. La Compagnie d'Algérie avec beaucoup d'audace choisit d'ériger en angle une tour dans laquelle on reconnaît les chambres, avec, au sol, une large porte en arc, puis un second étage à colonne, arcs et alvéoles, balustrades ajourées, le tout surmonté d'entrelacs, pour s'achever, à l'étage supérieur, par une terrasse couverte d'un toit pyramidal de tuiles vernissées supporté par un ensemble de colonnettes et, finalement, avec une belle outrecuidance, le *jâmoûr* aux trois boules. La Banque de l'Etat du Maroc fait à son tour peau neuve, c'est-à-dire qu'elle cherche davantage d'inspiration dans un modèle marocain et se couvre de tuiles vernissées et de calligraphie qui retrouve ses lettres de noblesse !

Ce style finit par constituer ce qui a été parfois appelé un style arabisant, manifestant la volonté de rechercher une écriture noble dans les traditions locales. Les bâtiments de la place de la République, bâtiments administratifs, ont le soin d'être rigoureux, avec bandeaux, tuiles vernissées, arc et galeries. Ils ont aussi la conviction qu'il leur faut vivre à travers l'histoire.

En dehors de ces modèles d'inspiration un peu trop simpliste se façonne dans les immeubles particuliers, immeubles locatifs, un art parfois fort riche sachant, avec élégance, allier les céramiques, les coupes, les formes arrondies, tout comme les colonnettes ou les balustrades découpées, mais c'est hors des places et sur les avenues et boulevards qu'il faut en effectuer la recherche ; Gaudi inspirera.

Si dans l'ancienne medina, la mosquée Ould el Hamra et l'ancienne Résidence se côtoyaient au bord de l'eau et de part et d'autre de la rue de la Marine, le développement de Casablanca durant la phase colonialiste a marqué la dépossession et l'appropriation d'un espace collectif

« indigène » au profit exclusif de la puissance impérialiste. Seule résiste l'aire du cimetière et du sanctuaire de Sidi Belyout.

Dans la vivacité des faits, la place se bipolarise, d'une part, et contre la medina, le centre de la nouvelle ville, étroit et principalement consacré aux activités du commerce et de l'échange, d'autre part, en retrait, et mal relié à l'aire précédente, un forum autour duquel les bâtiments essentiels se sont rassemblés.

L'ambition de créer une des plus puissantes capitales économiques de l'empire colonial ne débouche pas sur l'organisation spectaculaire ou grandiose des lieux, il y a même décalage entre l'activité artistique déployée à l'écart dans les constructions particulières et celle consacrée à l'enrichissement des places. L'art qui souvent confère à une place sa qualité demeure un art de facture, quelques rappels d'une image d'un Maroc profond, renvoyant à des discours nés autour des symboles.

Pourquoi cette faiblesse ? C'est que Casablanca est ville neuve. Une place historique est héritage, lieu cultuel, culturel ou politique, espace ludique, où se manifestent les identités des communautés et le jeu du pouvoir. Les communautés peuvent procéder par éviction, les « indigènes » sont exclus, les Italiens ou Espagnols se rassemblent dans des quartiers spécifiques, Ferme Blanche, Maarif, Liberté par exemple, les Français, s'ils sont puissants, se lancent à la conquête de Anfa ou Polo, ou s'épanchent du centre vers Roches Noires. Quelle religion détient le pouvoir suffisant pour se manifester ? Pas l'islam, le catholicisme, l'église réformée ? Ont-elles pris pied dans ces espaces et ont-elles un pouvoir rassembleur suffisant ou demeurent-elles brisées entre les communautés ? Cette histoire religieuse spécifique n'est-elle pas à faire ? Rien d'identique, par exemple, au pèlerinage du Murdjado à Oran, et la cathédrale, en bordure de la place de la Victoire ne semble pas avoir eu le pouvoir de grandes manifestations.

Reste l'exercice du pouvoir. On a vu qu'il transparaissait dans la structure mise en place sur la place de la République, mais aussi dans la nomenclature des axes principaux. Les évolutions des premières troupes françaises en bordure de Sidi Belyout et qui s'étaient substituées aux fantasias de Souk el Kebir prirent possession de la ville. Les défilés militaires aux fêtes nationales empruntent l'avenue du général d'Amade, vers la place de la République.

En réalité la faiblesse dont nous parlons est liée à l'image même que nous nous imposons d'une place. Nous aimerions, d'emblée et en sous-trayant le poids du temps, retrouver en un lieu, les termes même de ce que nous nommons grossièrement le symbolisme de la place, d'autant plus aisément que nous nous situons sous les feux du colonialisme. C'est dans l'usage de la place que son importance peut être plus justement appréciée. C'est dans l'usage que se définissent les ségrégations ou les échanges, jusqu'à l'éviction ou l'affrontement. C'est un pan d'ethnographie à appréhender.

II. Circuler ou user et regarder

a) Remarques sur les plans élaborés pour la croissance d'une capitale économique

Le plan Prost déjà évoqué, s'était fixé pour objectif, dès le début de la colonisation, de maîtriser une croissance anarchique du fait d'une spéculation effrénée ; l'auteur, réalisant en cela la pensée de Lyautey, optait pour un projet radioconcentrique donnant à la mer, au port ponctuel et donc aux espaces lointains tout leur poids, tout en favorisant la séparation des populations. Ce projet appliqué fut cependant rapidement malmené et, on l'a signalé, la place de France, avec l'évolution du port, finit par ne plus avoir pour perspective la mer.

Le plan Ecochard mis en application avant l'indépendance eut à prendre en considération de nouveaux facteurs tels que la concentration des activités et des populations sur l'axe côtier Casablanca-Kenitra, le déséquilibre croissant entre le littoral et l'intérieur, les distorsions, aussi, dans la relation habitat-travail, l'état catastrophique de l'habitat populaire. S'appuyant sur les nouvelles conceptions de l'urbanisme, le projet se proposait d'ordonner la croissance urbaine selon un axe linéaire, donc de faire jouer heureusement masses et flux. Appliqué partiellement en raison des luttes entre aménageurs, administrateurs et spéculateurs, le projet demeure très présent en 1985 quand bien même feindrait-on d'ignorer son poids.

C'est au cours du *plan quinquennal de 1968-1972* que furent définies de nouvelles orientations en matière d'habitat et d'urbanisme ; au sein d'un projet loi-cadre figurait un projet directeur qui s'intéressait au développement de l'agglomération compte tenu de ce qui était défini au sein d'un schéma de structure et d'orientation qui se fixait pour objectif d'analyser les besoins et l'évolution de l'environnement régional. Le but demeurerait d'éviter les croissances anarchiques des agglomérations et d'engager la lutte contre les disparités nationales, les distorsions d'usage et d'appropriation et aussi de prévoir et de faciliter les formes de production. Peu à peu défini, le schéma ne repoussait pas les propositions antérieures. Aujourd'hui, après avoir subi amendements et modifications, il demeure encore un élément de référence pour l'élaboration du nouveau schéma directeur de Casablanca.

b) La reconquête

Il n'y eut pas de révolution pour accéder à l'indépendance. Il n'y a pas de place de la Révolution ; ce fut davantage une lutte pour chasser les usurpateurs et le Maroc est devenu indépendant parce que le temps de l'indépendance était venu et que l'histoire devait enregistrer les conséquences de promesses réitérées, surtout, parce que le Maroc n'avait jamais cessé d'être marocain. L'administration coloniale lointaine, le capital étranger dominant, les aires de résidence distinctes, les modèles

culturels opposés, tout avait contribué en dehors des discours au maintien de l'identité marocaine. La lutte révolutionnaire dans la lutte d'indépendance fut masquée par la lutte nationaliste, puis par le jeu des classes dominantes marocaines se préparant à conquérir tout terrain libéré. L'aristocratie s'ingénia donc dans les années qui suivirent l'indépendance à chausser ce qui avait été abandonné ou ce qui était en phase de récupération, y compris d'ailleurs, l'ascendant d'une culture étrangère. Quant au peuple qu'était-il ? Mot trop vague. Monde paysan attaché à la monarchie qui trouvera en lui un allié. Population fraîchement urbanisée ou en phase d'urbanisation mais imprégnée des pratiques rurales. Classe moyenne, vague, bien entendu, ayant pour préoccupation principale son usage de l'espace urbain et son ancrage dans l'agglomération, classe moyenne en formation.

Dans le compromis de l'heure entre la bourgeoisie masquant encore son capital et freinant ses appétits et le colonialisme nouveau teint qui s'arrangeait des situations nouvelles, entre l'investissement privé national et l'investissement étranger encore en place ou rapidement sollicité, avec le nouveau pouvoir pour arbitre se transformaient les deux places devenues historiques. La place de France fut dédiée à Mohammed V en reconnaissance de sa lutte, pour la dignité dont il avait fait preuve dans son exil, dans l'esprit de retrouvaille nationaliste et le souci de continuité ; la place Lyautey devint place des Nations Unies avec la place administrative adjointe, ouvrant le Maroc à l'échelle du monde, traduisant une volonté de paix et de garantie des peuples à disposer d'eux-mêmes. Le Maroc et Casablanca s'inscrivaient à la charnière de mondes devant au plus vite s'interpénétrer, modèles pour les Etats futurs à organiser.

c) *La place Mohammed V annexée par l'axe de circulation ouest-est*

La protection de l'espace

On peut s'interroger sur l'éventuelle organisation de la place de France dans le cadre d'une victoire populaire à travers la lutte révolutionnaire. Y aurait-il eu une nouvelle place historique avec des édifices à la gloire des martyrs ? Quelle « mosquée cathédrale » nouvelle possible ? De l'indépendance apparaissant selon les mots de Leveau « comme le triomphe de l'islam et du nationalisme s'incarnant dans le personnage du roi imam et héros populaire », il ne reste à la place de la place de France que la place Mohammed V, rien qu'un nom, pas d'édifice, pas de rappel particulier, pas d'art non plus venant souligner une relation pouvoir-islamisation. Le centre s'affirme par la laïcisation du cœur urbain, la volonté d'intégration aux courants de pensée modernistes, la confirmation du rôle de capitale économique-vitrine définitivement accordé à Casablanca.

Par ailleurs, s'il est courant de mettre en évidence le délabrement de la medina, la misère des douars urbains et les formes bidonvilloises, il est tout aussi aisé d'exhiber les quartiers luxueux et leur débauche de richesse ostentatoire, et ce que l'on ne prend pas en compte est l'espace intercalaire, l'espace voisin du centre urbain, le tissu central.

Or, la population européenne qui en était détentrice n'a pas effectué un repli instantané, brutal, si bien que la classe floue, allant des employés aux nouveaux cadres, en passant par les boutiquiers et commerçants, s'est peu à peu approchée du centre, en a effectué la conquête, le préservant d'une détérioration qui aurait pu se faire, rendant ainsi un service inestimable aux spéculateurs, tous détenteurs de capitaux, trapézistes de l'immobilier.

Enfin, cette reconquête de la ville, sa densification et sa transformation lente, engrangeaient des forces nouvelles dont le besoin de circuler et d'échanger n'étaient pas des moindres. Circuler deviendra bientôt un leitmotiv.

La soumission de la place Mohammed V

Circuler, il fallait circuler pour ne pas étouffer. Au centre, une circulation propre, dégagée des surcharges, des incongruités qui disparaissent au boulevard périphérique : pas de charrettes, pas de carrioles, pas de camions.

Circuler, aussi, selon l'axe majeur défini par Ecochard, soit grossièrement d'ouest en est, c'est-à-dire, aussi, des quartiers résidentiels de haut standing vers les zones industrielles, puis Rabat via le centre où se ramassaient les centres de décision casablancais (encore faudrait-il revoir ce schéma hâtif et trop simple en mentionnant que les quartiers de haut standing n'ont pu échapper à leur fermeture par des quartiers de moyen standing qui forment rempart). Axe de force et de flux majeur qui s'identifie dans sa direction à celui qui coupe la ville dans sa partie méridionale : l'autoroute entrée en usage en 1980 (là aussi, on a dit traversant des quartiers populaires dangereux, jugement à affiner en 1985 par le développement de quartiers de haut standing — Californie — de moyen standing et par l'élimination de bidonville — Bournazel —).

Pour parvenir à ce tracé, il faut trancher dans la vieille medina. Ce sera fait. Aujourd'hui un noyau, qui était d'ailleurs *extra muros*, surnage, abandonné, attendant une disparition prochaine. Coupure réalisée d'autant plus aisément qu'une partie de la vieille medina *intra muros* et *extra muros* subissait des modifications par la disparition du mellah, soit que les juifs marocains aient émigré, soit qu'ils se soient déplacés vers Bourgogne-Gautier, la migration vers El Hank ayant, en définitive, un caractère temporaire.

Par ces travaux, l'élargissement — bientôt l'ancienne place Oued Makhazine finit par être intégrée —, on *aboutit à la rotation de la place Mohammed V* qui échappe définitivement à sa direction première pour s'inscrire dorénavant selon l'axe Casablanca-Rabat.

Précédemment on a entrepris de faire aboutir au port le très large boulevard de front de mer qui frôlait et le résidentiel Aïn Diab et le populaire El Hank (le phare) en dégageant le pied de la muraille de la vieille medina encombré de bâtisses informes.

Au bilan plusieurs lectures s'imposent

La première correspond effectivement à la nécessité de rendre fluide une circulation sans cesse croissante.

La seconde, que l'aménagement prend en compte le développement des forces de l'agglomération du Grand Casa et de la frange côtière, Casablanca-Rabat-Kénitra.

Que la place Mohammed V s'inscrit dorénavant comme l'un des éléments d'un axe ouest-est, boulevard d'Anfa-place Mohammed V-avenue des Far, interne à la ville au long duquel s'organise plus ou moins rapidement un ensemble frontal de bâtiments de haute qualité fortement représentatifs de l'activité urbaine, de la concentration des centres de décision et radicalement modernistes.

Que l'on ne saurait oublier les crises qui secouent Casablanca (ou l'état de crise latente) se traduisant par des émeutes dramatiques et des répressions sanglantes — mai 1965, manifestation de 1975, mouvements de 1978-1979, émeute de 1981 — et que l'aire d'évitement autour de la vieille medina, les grands axes de circulation sont autant de facilités pour une intervention rapide en centre ville nécessaire pour rétablir l'ordre ou dégager un quartier assiégé.

d) Le cas de la place des Nations Unies

La place des Nations Unies, à laquelle il faut joindre la place Administrative, est et sera toujours, semble-t-il, mal reliée à la place Mohammed V, de sorte que l'on pourrait envisager leur évolution séparément.

Appuyée sur l'exceptionnel parc de la Ligue arabe — l'unique zone verte — et l'ensemble des bâtiments administratifs mis en place durant la période coloniale et complétés depuis, la place n'évolue que peu et demeure, semblable à un point sur un *i*, l'élément indispensable d'un dispositif ordonné. L'unité architecturale des bâtiments abritant les services des impôts, des douanes, de la conservation foncière, des services techniques urbains est due aux modèles que furent le tribunal, le gouvernement (avec d'ailleurs son horloge se substituant à celle disparue place Mohammed V) et même la Banque du Maroc.

Cependant, au même titre que la place Mohammed V ne prend actuellement sa valeur que par l'axe ouest-est qui s'aménage, développant en frontalité ce qu'Ecochard avait demandé en pôle-city, la place des Nations Unies-place Administrative, trouve dans le boulevard Hassan II, tracé nord-sud, l'occasion de s'assurer une perspective. L'explication de la frontalité se trouve dans la valeur accrue des terrains et dans le jeu spéculatif par effet d'entraînement au long des axes majeurs et au voisinage des places, dont les places historiques, mais aussi dans le soutien apporté par la permanence d'un modèle urbain, avec des axes, ou scissures, qui guident le concept d'aménagement. Dans notre cas particulier, la place, sorte de terminal de la perspective urbaine, acquiert une force considérable.

Engagé depuis longtemps, le processus d'aménagement linéaire s'était limité jusqu'à ce que l'axe Hassan II ait trouvé son prolongement dans le boulevard Abdelmoumen, que l'intersection avec le premier boulevard circulaire soit apparue comme un relai, nouveau centre privilégié possible sur lequel allait s'enraciner un ensemble de bâtiments de fort volume et de conception moderniste, que dans le lointain se soit dégagé, par delà la rencontre avec l'autoroute urbaine, le profil de l'aéroport de Nouasseur (25 km).

Ce qui conduit à dégager encore plusieurs lectures. La première a pour raison la permanence de la frontalité, c'est-à-dire de modèles architecturaux anciens épousant des tracés préétablis. La seconde est le caractère orthogonal des deux lignes de force décrites permettant une double pénétration vers le cœur de la ville. La troisième beaucoup plus hardie est confirmée par l'usage. Si Hassan II s'est toujours montré très respectueux et fidèle à la mémoire de Mohammed V, se référant à lui fréquemment, il conduit aujourd'hui son règne avec la maîtrise d'un monarque mûri, de sorte que l'ombilic qui relie le boulevard Hassan II à travers la place des Nations Unies vers la place Mohammed V, et dans ce sens unique, peut être envisagé comme un signe. Boulevard Hassan II et place des Nations Unies sont lieu de rassemblement populaire, de manifestations de grande envergure, de défilés. C'est là que, pour la Fête de la jeunesse et principalement pour l'anniversaire du souverain, sont dressés des panneaux gigantesques, une couronne immense, une tribune de plusieurs étages. Ainsi, des deux places, celle qui aujourd'hui a la plus forte vocation historique, ou la plus forte signification historique c'est la place des Nations Unies en raison de son allégeance au boulevard Hassan II.

e) Et l'art ?

S'il n'a plus été possible d'analyser l'évolution des places historiques sans les relier minutieusement aux axes principaux afférents, du moins peut-on penser que l'art doit permettre de renouer avec notre projet initial. C'est en partie exact lorsqu'il s'agit de la place des Nations Unies qui, nous l'avons dit, a forgé son unité sur l'usage d'un décor traditionnel déjà mis en place durant la période coloniale, décor fait de plans ocres, bandeaux, colonnes, galeries, tuiles vertes vernissées. Ce style assurant la continuité, reliant le passé au présent, si prégnant qu'il fait école au point de ressurgir dans la construction des nouvelles préfectures, sans doute par manque d'audace des architectes, mais aussi par soumission et crainte de se couper d'un décorum imposé.

Le cas de la place Mohammed V est cependant différent. Son agrandissement, l'annexion puis la destruction de vieux îlots jusqu'à la place Oued Makhazine, sa rotation, font qu'un hôtel volumineux, un parallélépipède blanc, ancien projet Holiday situé dans un angle de l'ancienne medina se retrouve isolé, positionné de profil par rapport aux nouvelles lignes de force : c'est alors l'hôtel Casablanca. Dans la partie est de la

place, pour répondre à l'augmentation de tous les trafics, on construit en 1978 un passage souterrain qui recevra la lumière par une boule polychrome. C'est cette demi-sphère qui prend valeur d'œuvre d'art. En 1985, comme l'aménagement de la place se poursuit lentement, l'hôtel est devenu l'unique ornement, l'œuvre par excellence. Son nouveau nom ? Yatt Regency. Sa couleur allant du gris au gris verdâtre, ses verres teintés, ses lignes rouges, mais aussi ses clubs, salons, boutiques qui se noient dans des bouquets de verdure rafraîchis par des drapeaux multicolores battant au vent, en font un fleuron de l'art nouveau. La boule a perdu ses bonnes couleurs impossibles à entretenir, elle s'est déshabillée et ne montre plus que son squelette gris. On ne la distingue plus.

Car Yatt Regency devient si exceptionnellement provocant que les Casablancais, toujours à l'affût d'un trait d'esprit, disent : « On a tout refait », « On ne reconnaît rien » puis expliquent : « C'est le grain de beauté », disant par là que sur le blanc imposé, le blanc de la loi, on s'est tout permis pour se faire une beauté et, confient ensuite, en se tournant vers l'ancienne medina : « Doudou a mis du rouge à lèvres », Doudou, la vieille bonne du Sud devenue si coquette en ville.

En fait ce fleuron traduit l'option moderniste qui nous ramène vers les axes principaux. Un style nouveau ? Oui, nouveau et né au moment où de nouvelles orientations s'affirment, lorsque le champ d'investigation puis d'investissement se précise, c'est-à-dire lorsque s'est constitué, sur la base de l'accumulation du capital, un champ d'application requérant de nouveaux spectacles. Dès lors que Casablanca se propose d'égaler et de rivaliser avec les autres capitales, un art neuf apparaît qui est en fait le reflet de ce qui se fait ailleurs. Yatt Regency en est un exemple.

L'hôtel s'intègre à l'ensemble des réalisations de prestige des banques et assurances pratiquement liées aux axes cités. Tour Atlas (Société Centrale de Réassurance), Banque populaire, SGBM, ayant chacune son histoire, Tour Atlas parce que premier bâtiment entièrement en verre fumé, Banque populaire, pour son prix de revient excessif en période d'austérité, SGBM pour son décalage, œuvres accumulées qui témoignent de ce que la bourgeoisie marocaine a pris conscience du rôle de la banque dans l'expansion des affaires. Ajoutons à ces bâtiments des hôtels, bien entendu Hyatt Regency mais aussi Hôtel Safir, cinq étoiles fait de panneaux à facettes préfabriqués, hôtel Essaïda réalisé par la compagnie d'assurance et de réassurance Essaïda, et d'autres. Puis des constructions à fonction de bureau ou résidentielles, investissement koweïtien, développement de la copropriété, nouvelle approche de la ville par les classes aisées.

Finalement l'art révèle deux tendances, celle du rappel du passé, en particulier dans les bâtiments officiels, et celui de la projection en avant par identification aux formes rencontrées partout et qui assurent la marque d'un produit (la banque, l'assurance, l'hôtel, ou même une classe sociale).

A l'indépendance, il n'y a pas de rupture avec le passé et les places poursuivent leur développement selon les marques précédemment imprimées. La place Mohammed V semble se consacrer aux relations de contact avec l'extérieur, les places des Nations Unies et Administrative demeurant liées aux activités de l'intérieur. L'art appuie ces deux orientations.

Cependant les places ne prennent leur véritable signification en raison de la croissance considérable de la ville, de sa fonction de capitale, de l'activité du capital, que par rapport aux axes auxquels elles sont liées. Là se développent les manifestations les plus spectaculaires de l'ambition d'une ville et de sa volonté de se rattacher aux modèles dominants universels.

III. Pratiques, usages autour des places historiques

Tout comme on ne peut étudier la place sans les axes, on ne peut isoler la place et les axes du tissu voisin, intime, qui les enveloppe et définit leur vie propre. Cette analyse implique l'observation des relations qui se façonnent en dehors des schémas directeurs et des aménagements. Y a-t-il adéquation entre projet et pratiques ? Comme on ne donne pas au citoyen de mode d'emploi de sa ville, des dérèglements peuvent surgir, s'agit-il alors d'accidents ou de l'affirmation de la volonté — pour une grande part inconsciente — de restructurer l'espace en dehors des normes fixées ?

a) Des activités commerciales

L'aménageur guide l'activité commerciale, il l'encadre, il est lui-même soumis à la pression exercée par le dynamisme du capital.

La vieille medina

Pour dégradée qu'elle soit, sur une aire étroite, écornée par la croissance de la place Mohammed V et son union avec la place Oued Makhazine, elle demeure réservoir de main-d'œuvre et espace marchand d'un dynamisme exceptionnel. C'est à partir de cette medina que se brouillent les cartes de l'aménageur, que s'estompent les options.

De l'avis de l'usager, la vieille medina est par excellence le lieu des affaires, tout y est abondant, choix immense, produits allant du traditionnel au nouveau, prix imbattables. Rien, où que l'on soit dans Casablanca, ne peut lui ressembler. C'est un lieu unique. Une des explications fournies est qu'il y a le mellah où tout se discute. En réalité il n'y a domination du commerce juif que dans les mémoires et dans le discours. L'autre explication est celle du souk permanent. Plausible, elle donne de l'importance à l'image, aux signes, aux usages ayant cours dans la campagne dont on n'est pas encore parfaitement affranchi. Enfin, la vieille medina ajoute à des fonctions strictement commerçantes des services particuliers et la diversité de la communication (rebouteux, voyants, etc.).

Deux formes au moins de commerce se distinguent en ancienne medina : celui des denrées alimentaires, essentiellement centré autour de Bab Marrakech jusqu'au voisinage du Tnacker, qui profite aux résidents de la medina mais aussi aux habitants des quartiers proches (Bourgogne, Gautier et centre jusqu'à Liberté) qui peuvent boudier les marchés trop chers que l'on a implantés et viennent, ici, rechercher des produits, sans doute de seconde catégorie, à des prix bas, et celui traditionnel de l'habillement moderne ou traditionnel qui se mêle à la pacotille, au matériel électrique ou électronique qui sollicite pratiquement tous les Casablancais.

Ces commerces attirent, outre les populations démunies, l'éventail très large des classes intermédiaires vivant tant dans le voisinage du centre que dans la périphérie et dont les revenus minces forcent la recherche de produits bon marché. Que l'on considère que cette couche de la population vit dans une situation financière souvent précaire mais dissimulée et que l'apparence du bien-être tient essentiellement dans l'effort conjugué des membres d'une famille auquel il faut lier, souvent, des pratiques de double emploi ou des pratiques illicites.

Dans la corne ouest de la place, place entendue au sens très large, a été organisé un double terminus des transports urbains par bus (les TAC) permettant à une foule dense, exceptionnellement dense, de gagner la vieille medina. C'est à partir de ce lieu que la foule coule, tant vers le cœur de la medina, qu'en bordure de la medina contre les nouvelles *kissarias* étirées dans « les planches » qui devaient masquer l'élargissement de la place Mohammed V. Là, indiscutablement, se forment, selon un mot nouveau, des affoulements, des débordements, ne tenant compte ni des règles de circulation, ni, bien entendu, de la limite des projets d'aménagement. Etat de surcharge, crise dans les transports, crise dans l'usage des voies, puissance de la foule qu'on ne peut cantonner.

Mais au centre, l'hôtel Hyatt Regency, ne l'oublions pas,

Le plateau piétonnier

Dans la partie est des places, se situait un flot d'immeubles de qualité très inégale, traversé par la rue Prince Moulay Abdallah (ex Blaise Pascal), ayant connu une belle activité commerciale. La surcharge automobile, la baisse des activités, le décret de marocanisation qui devait permettre la reprise des affaires européennes par les commerçants marocains ou un compromis qui ne réussit que partiellement, finirent par abaisser dangereusement la qualité tant de l'axe que de son environnement. Le projet de réaliser un ensemble piétonnier présenta alors de multiples avantages : épauler l'aménagement de l'ensemble des places par un espace commercial de haut niveau, renforcer et compléter l'image moderniste recherchée, éviter la dérive du prix des terrains, préserver la sensibilité de la bourgeoisie commerçante en lui offrant une aire marchande de qualité, favoriser un réflexe de défense face à la vieille medina. Finalement, aussi, marquer la maîtrise du plan, l'aptitude à aménager.

La réalisation de l'étroite bande piétonne apparut comme l'indispensable identification aux réalisations européennes : vasques de fleurs, bassins et jets d'eau, éclairage en forme de muguet, dallage, commerce de haut de gamme. Les grandes marques européennes prenaient leur essor quand le plan quinquennal fut abandonné au profit du plan de sagesse de 1979-1981. Le luxe s'évanouit. Des marques locales, aux noms empruntés dans le voisinage des marques étrangères, prirent la relève. Les prix s'effondrèrent. Les rues piétonnes n'assurèrent plus qu'un rôle médiocre auprès des élites qui développèrent encore davantage les relations directes avec les pays étrangers.

En 1985, si des pôles luxueux répondent à l'offre des aménageurs, en particulier dans le domaine de la bijouterie, de la joaillerie, du vêtement masculin, ils sont trop peu marquants dans le domaine de la mode ou de la haute couture féminine (ce que Fatima Mernissi explique avec une exquise délicatesse par ailleurs) pour prétendre adhérer correctement aux modèles occidentaux : il y a décalage entre projet et usage ; la jeunesse a conquis l'espace, sensible à sa valeur ludique, mais pas toujours apte à répondre à ses sollicitations marchandes.

b) Les grands services

En l'absence, nous l'avons souligné, de fonctions marchandes de haute volée et encore davantage d'activités culturelles ou cultuelles, les grands services semblent seuls être en mesure de donner aux places-axes du centre l'indispensable éclat nécessaire à une capitale. Peu à peu, ils s'étoffent et imposant des aires de calme, de qualité, de propreté qui rompent avec l'agitation et le désordre voisin.

Place des Nations Unies - place Administrative est une place calme et Hassan II n'est pas un axe de circulation pédestre ; place Mohammed V dans sa partie orientale liée à l'avenue des FAR se dégage de la surcharge humaine.

Services administratifs, bancaires, d'assurances, de transport, hôtelier, se côtoient et se rejoignent. Ils s'épaulent. La frontalité s'affirme. Nouveaux venus, s'agrègent d'autres services : travaux publics et immobilier (bureaux d'études, architectes, bureaux de contrôle, conseillers), cabinets médicaux (spécialistes, analyse médicale, kinésithérapeutes) et divers bureaux (pêche, agriculture...).

c) Fonctions ludiques et fonctions de représentation

Les places, les axes, le centre, au profit de qui et pour quels jeux ? N'oublions pas les jeunes ruraux confiant à Paul Pascon que la ville leur apparaissait comme lumière et plaisir. S'ils parviennent à pénétrer la ville jusqu'aux places historiques que verront-ils ? La foule, l'intensité du trafic, des activités marchandes ordinaires considérables, des exploits dans la réalisation de bâtiments de fonction. Cela suffit pour émerveiller et prolonger le discours sur la ville. Inconnus ils jouiront de l'inconnu. Fascinés, ils s'affouleront.

Beaucoup de jouissance et beaucoup de sensations car le centre est aussi interlope et il n'a pas à être moralisateur ; au moins pourrait-il s'accompagner de manifestations culturelles et vraiment artistiques. Seuls émergent des modèles d'ordre ou de profit. Sans doute incluent-ils de l'art, mais ce qui est fait pour l'esprit est dérisoire. Casablanca, capitale économique, est pour l'esprit d'une grande morosité. C'est sans doute une caractéristique de la ville qui ne produit guère hors du secteur économique. Les classes aisées, l'aristocratie, ceux qui impriment l'évolution urbaine, trop accaparés par l'intérêt, se montrent peu enclins à créer un pôle culturel ; il faut considérer que, pour l'intelligentsia, considérable, les modèles et les possibilités culturelles se situent ailleurs, là où l'art se sent libre, où il existe également un marché. Cette carence culturelle — à ne pas confondre avec l'acculturation qui est créatrice — a finalement été ressentie. En faisant éclater la medina, on a dégagé la mosquée Jemaa es Souk, des travaux sont entrepris ; pourtant, pour les uns on construit un souk quand pour les autres on agrandit la mosquée !

Le caractère provocant de l'hôtel Hyatt Regency sera réduit dans le nouveau schéma directeur de Casablanca ; certes il lui restera, au même titre que pour d'autres hôtels, la possibilité de réunir des colloques ou symposiums, mais la création d'un théâtre de trois mille places, à l'emplacement du parking provisoire de la place Oued Makhazine, pourra enfin donner à ces lieux une vocation culturelle et intellectuelle. L'intérêt est d'autant plus grand que le projet doit prendre place dans un périmètre récupéré sur l'ancienne medina *extra muros*, autour duquel s'organisent actuellement les transports urbains et dont le contact entre la périphérie urbaine et le centre urbain met en mouvement une foule considérable. Il sera important d'observer si l'on s'oriente vers un usage exclusivement élitiste, si la nature des programmes fait place à l'œuvre populaire, à la création marocaine ou si elle est vouée au culte de l'étranger. Le théâtre finira-t-il par créer une aire d'éviction ou sera-t-il intégré à un paysage urbain populaire ?

Enfin, au voisinage de la place des Nations Unies, le parc de la Ligue arabe est en voie d'aménagement. La création d'aires à plusieurs niveaux pourrait favoriser, en dehors de la simple promenade, la renaissance d'un théâtre de plein air et l'art du conte.

Y a-t-il une conquête populaire du centre ? La vieille medina joue un rôle prépondérant en établissant la relation soit avec les quartiers périphériques, soit avec les quartiers intercalaires. Son pouvoir attractif est considérable. Simultanément, les projets pour préserver le niveau commercial, donc une représentativité du centre, n'ont pas abouti pleinement et l'affaiblissement de la mise en scène autour de produits de haut de gamme déchu peut repousser les usagers éventuels vers des ghettos (quartiers élégants, clubs, piscines, golfs, et finalement l'étranger). Néanmoins les lieux de haute représentativité du pouvoir ou des activités financières et relationnelles demeurent hors de portée de la reconquête.

Si Fatima Mernissi trouve dans la conversation de salon une pratique terroriste, que dire du discours qui s'organise autour du centre ? Des bureaux aux terrasses de café, du contact avec l'étranger à celui du petit peuple de la medina, les contradictions ne manquent pas et les idées s'avivent. La place historique, le centre, devient un laboratoire de la pensée où les tendances se façonnent et rejaillissent vers l'ensemble de l'agglomération.

IV. Conclusion critique

La critique touche la méthode. Analyser la place historique implique de reconnaître cette place et dans son fonctionnement et dans l'acceptation de sa nature de place historique. Il y a là une surcharge qui peut masquer le fait qu'il n'y aurait pas de place historique, du moins dans le sens où nous l'entendons. C'est sans doute là une des faiblesses de l'analyse : ce que nous présupposons et ce que nous espérons. Quand nous relevons que Casablanca a aujourd'hui dépassé la taille de Paris et que plus de 50 % de la population marocaine est urbanisée, nous effectuons un rapprochement nous engageant à demander à la ville de posséder (sinon s'identifier à) ce que nous connaissons. Et nous ne sommes plus guère chagrins du temps ; pour l'espace d'un moment nous brouillons les réalités ; mieux, nous sommes prêts à nous approcher du pied d'un autel, celui de la créativité, pour avoir à portée de main, à la fois des modèles que nous adorons et des signes nouveaux. Là réside la confusion : aller dans notre sens pour conforter un passé et simultanément se prendre à espérer le neuf, l'imprévu, la création artistique, tous éléments à partir desquels se relancerait notre réflexion. Quelle ville neuve alors ? Quel centre-ville ? Quelle place historique ? Sous l'influence berbère ? arabe ? Ville musulmane ? Transformer, détruire, reconstruire, tracer, forcer les choses jusqu'à, finalement, s'offrir l'espace organisé en relation avec des comportements jugés immuables ou fondamentaux, des hiérarchies ou des fonctions spatiales nées de la lecture des philosophes, penseurs, historiens, mais aussi se détacher d'une réalité faite de la force du mouvement économique, de l'échange, du jeu des influences, des relations nouvelles et des flux multiples qui, finalement, gommement ce que l'on espérait voir se façonner, comme un ressourcement évident trouvant dans le futur l'occasion de vivre.

Attendons-nous tant de la place ? Qu'elle soit multiple ? Qu'elle soit art ? Mais quelle œuvre est gratuite ? Il y a l'usage. Ce que nous avons étudié demeure frais, et, l'événement majeur, l'indépendance, n'a modifié radicalement ni les fonctions ni la représentation.

La place, lieu de contact, rencontre entre deux civilisations, avait tourné court au profit du colonisateur qui y manifestait l'intention de conduire les affaires économiques du Maroc ; aujourd'hui, avec les axes voisins, elle est placée sous le double signe de la relation internationale serrée dans la main d'une élite intellectuelle et financière, et du petit

commerce populaire, le souk, véritable pôle diffusant à travers les quartiers intercalaires et jusqu'à la périphérie, sa vitalité.

La place, centre administratif, représentation de l'ordre et du pouvoir, a préservé cette fonction qui n'a fait que se confirmer : à l'ambiguïté des bâtiments coloniaux invoquant des modèles « arabisants » se sont surajoutés des édifices de la même veine, cette fois évocateurs de l'histoire marocaine. C'est une des délicatesses de la lecture.

Il n'y aurait pas de bouleversement, mais une reconquête et un aménagement au fil des ans, les fonctions et la centralité, en dépit de l'extraordinaire croissance de la ville, se trouvant confirmées. Les axes eux-mêmes, bien que l'on prenne en compte la croissance linéaire, affirmant encore la haute représentativité de ce double point nodal, les directions ouest-est, nord-sud n'ayant-elles pas là, leur croisée ? Les frontalités et les perspectives étant des canaux de cette représentation.

Un malaise subsiste. En 1985, tout est loin d'être achevé, des lacunes ou hiatus masquant la portée de l'œuvre.

Sans doute la raison tient-elle, en partie, dans ce que Casablanca est capitale économique (l'unique) encore mal vécue. La concentration de la population sur le littoral, les capitaux rassemblés, le dynamisme des entreprises, l'intelligentsia rassemblée, ont permis au Maroc de se dégager du champ des pays pauvres alors même que l'arrière-pays se mourait. Les plans s'efforcèrent simultanément de préserver l'activité de la capitale tout en cherchant à redresser les distorsions. Attitude ambiguë ne permettant pas à Casablanca d'aller plus en avant, mais n'offrant pas, non plus, à l'ensemble du Maroc, l'occasion de se battre. Alors même que la puissance attractive de Casablanca se développait, les principaux actionnaires (les bénéficiaires) ne se sentaient pas passionnés par leur ville ; ils y résidaient, ils s'y enrichissaient, mais ils demeuraient attachés à la province d'origine. Casablanca pour s'enrichir, oui, pour travailler, oui, mais pour façonner son idéal, non. Trop étrangère. Le traitement de la ville relevant finalement plus des nécessités, de l'efficacité, que de véritables préoccupations d'urbanisme, ou de formation de l'âme de la ville. La séparation Rabat-Casablanca n'arrangeant pas les choses. Le monarque lui-même semblait se maintenir à bonne distance de la ville ; on remarquait que Casablanca était délaissée ; Casablanca était devenue redoutable. C'est fort récemment que le rôle de Casablanca s'est trouvé modifié. Sans doute le véritable tournant se situe-t-il en 1981. D'une part il semblait inutile de toujours vouloir traiter l'ensemble du pays par rapport à Casablanca et d'autre part il apparaissait nécessaire de hisser une ville de trois millions d'habitants au niveau des grandes villes mondiales, le traitement de Casablanca en qualité de devanture du Maroc s'affirmait, on lui adjoignait des aptitudes politiques. Elle pourrait en dehors des congrès, manifestations sportives internationales, être apte à abriter des conférences et rencontres politiques. L'aéroport international, le dégagement-agrandissement-enrichissement du palais royal, la réalisation d'un ensemble hôtelier de haute gamme, devaient offrir le cadre à ce renouveau. Dans ces conditions la peur d'être casablancais s'estomperait

et le traitement de la ville évoluerait, en particulier dans les aires les plus sensibles, donc les places historiques.

Quelle nouvelle lecture convient-il de faire dans ces conditions ?

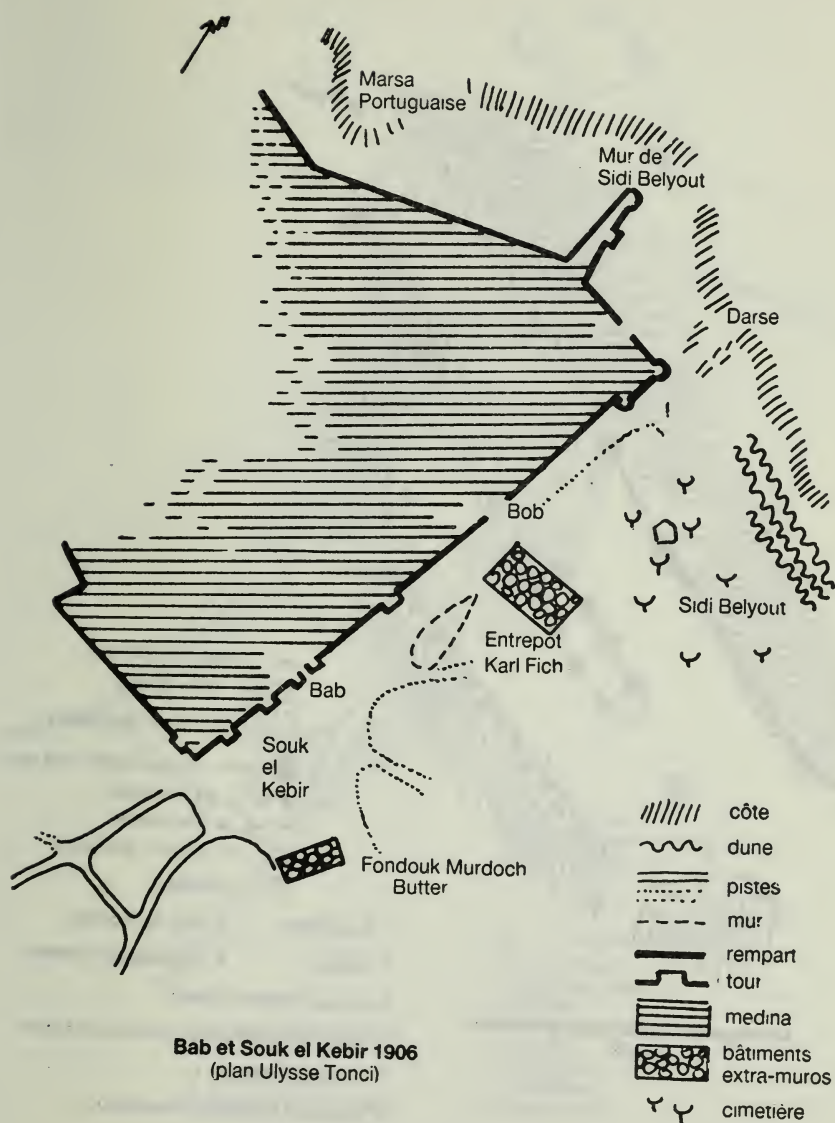
Sans trop se soumettre à l'analyse ou à l'influence psychanalytique (mais on ne saurait la négliger dans l'analyse de la représentation urbaine), il conviendrait d'évoquer la relation s'établissant entre les formes modernistes, ou encore le renforcement de l'ordre inscrit dans les bâtiments administratifs, et les citadins. Les quartiers populaires ne cessent de s'étendre. Donc, situation de transfert ? Une approche craintive et presque furtive des pouvoirs dont des pans demeurent obscurs par la distanciation, mais aussi bien par la survivance de marques étrangères, et autour desquels se façonne un discours et non une connaissance, brisé par contre-discours, finalement adoré, d'autant plus qu'il évoque l'inaccessible. Le cours du discours va de ceux qui ont l'approche du centre à ceux qui en demeurent écartés, à la périphérie. Vaste balayage urbain dans lequel la réalité n'a plus rien à voir, mais qui par contre accrédite la suprématie de la centralité. Nécessité aussi de ne pas figurer en dehors ! Irons-nous jusqu'à évoquer un sentiment d'impuissance et de soumission ? Faut-il aller jusqu'au bout de l'identification entre espace central-pouvoir et espace soumis périphérique-espace vécu, dans une situation de transfert ? Peut-on encore y voir la difficulté à créer de nouveaux pôles urbains, à dépasser l'exiguïté d'un cadre historique évoqué, alors que la croissance linéaire guide le schéma directeur et que le discours sur la démocratie ne cesse de se développer ? Oppositions, luttes, rébellions, nées de cette situation.

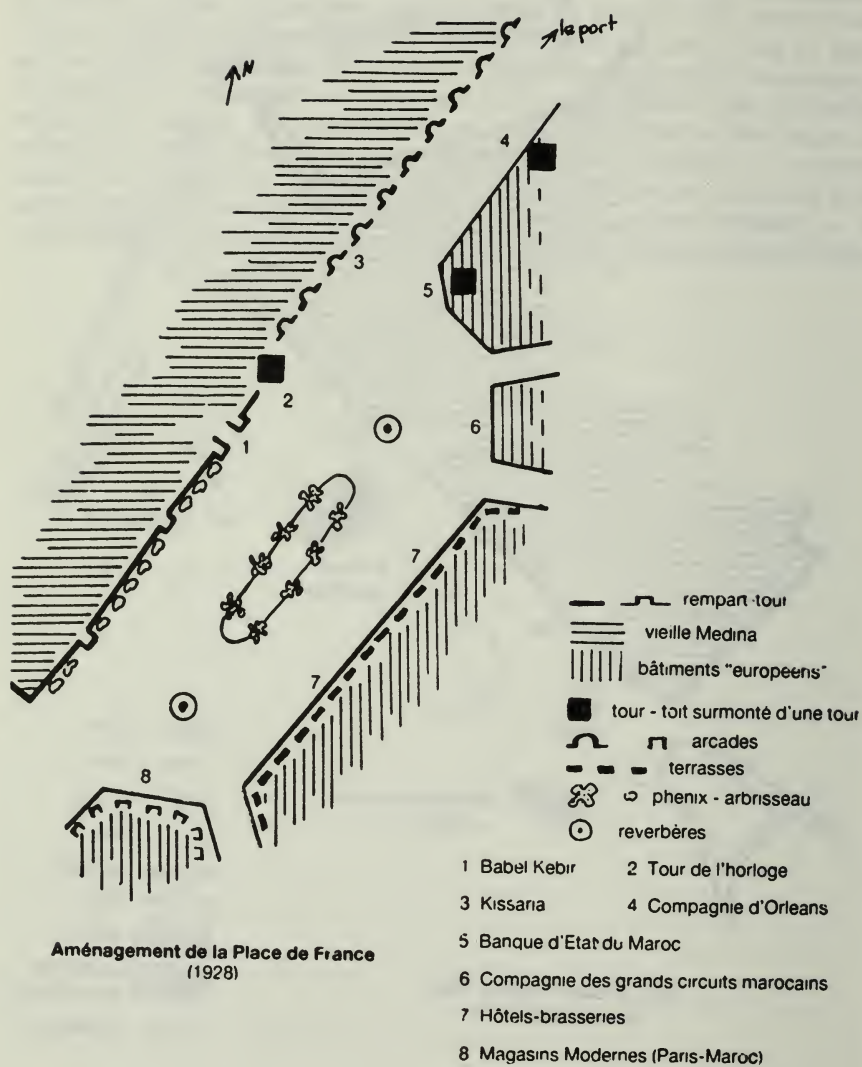
On pourra évoquer également l'ambiguïté du Maroc, qui est aussi sa richesse, contact entre Occident et Orient, pôle avancé du Maghreb, fasciné par les pays occidentaux et leur mode de production et cherchant simultanément à composer avec les modèles nouveaux qui ont un regain de vitalité dans le monde arabe. Dans cette situation particulière, ne trouvant pas les forces pour se lancer dans une aventure totale progressiste qui comporterait des risques incalculables : intérêts particuliers bouleversés, conceptions nouvelles, orientations fraîches qui aboutiraient à un plan se substituant à celui qui est un accommodement pour organiser une agglomération multipolaire avec des centres communautaires, associatifs, gestionnaires, productifs par exemple ou un centre suractivé, traçant nettement la voie du profit pour une minorité resserrée et sans doute aliénée au capital étranger ; mais ce sont là hypothèses dont nous avons souligné les limites.

La voie de l'évolution en raison des faibles moyens financiers dont dispose le Maroc, de sa dette et du contrôle de cette dette, de ses alliances, de son désir d'être un modèle de pondération, passe finalement par un état moyen.

Mais la concentration urbaine se poursuit, la pression populaire s'accroît. Pour la vieille medina, hier condamnée (on a tué, hier, Sidi Belyout et l'on a toujours dégagé avec une aisance incroyable, aujourd'hui, le pied des remparts, des douars, des habitats précaires, le voisinage

du Palais Royal, etc.), on a ces temps-ci des mots rassurants, on évoque des restaurations, on parle de réhabilitation. Car la medina pèse davantage sur le cœur de la ville moderne, certes parce qu'elle fait ressurgir la « mémoire populaire » et une histoire dont on se sert, mais parce qu'elle a fini par tisser des alliances avec la périphérie urbaine et que, de la medina-périphérie, populaires, à la classe moyenne, on cherche à trouver l'assise nécessaire à l'exercice d'un pouvoir. Les places renvoient au débat politique. N'est-ce pas à partir de ce centre que se fera, par contrainte, la division de l'espace et l'organisation de pôles nouveaux ? Aujourd'hui, l'interrogation repose sur la fonction précise des nouvelles préfectures et sur les possibilités qui leur sont offertes de créer de nouvelles centralités. Mais, encore, est-il utile d'observer le pouvoir communal qui doit se mettre en place. Autant de forces qui, face à la suprématie économique, au maintien de l'ordre, peuvent conduire à la modification du paysage urbain et donc au jeu des centres et des places.



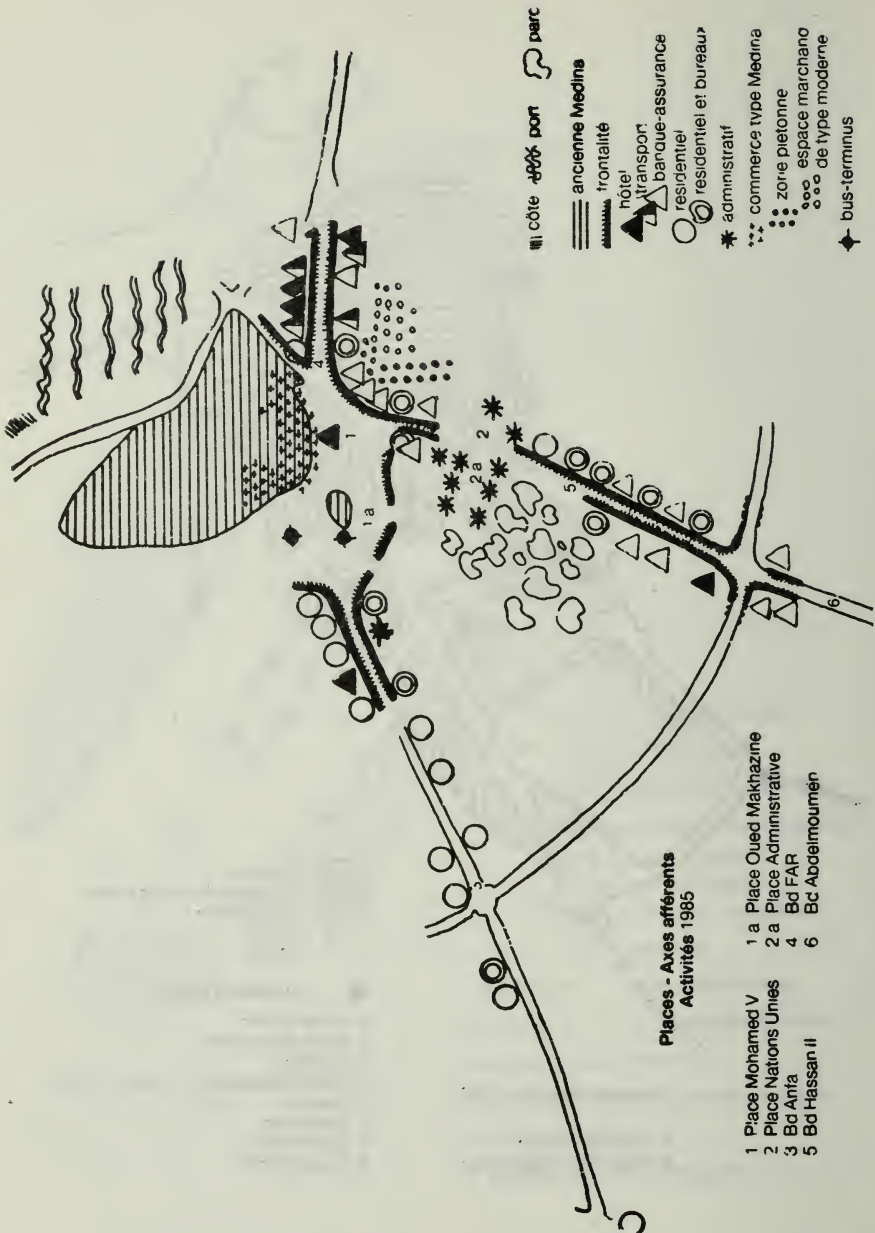


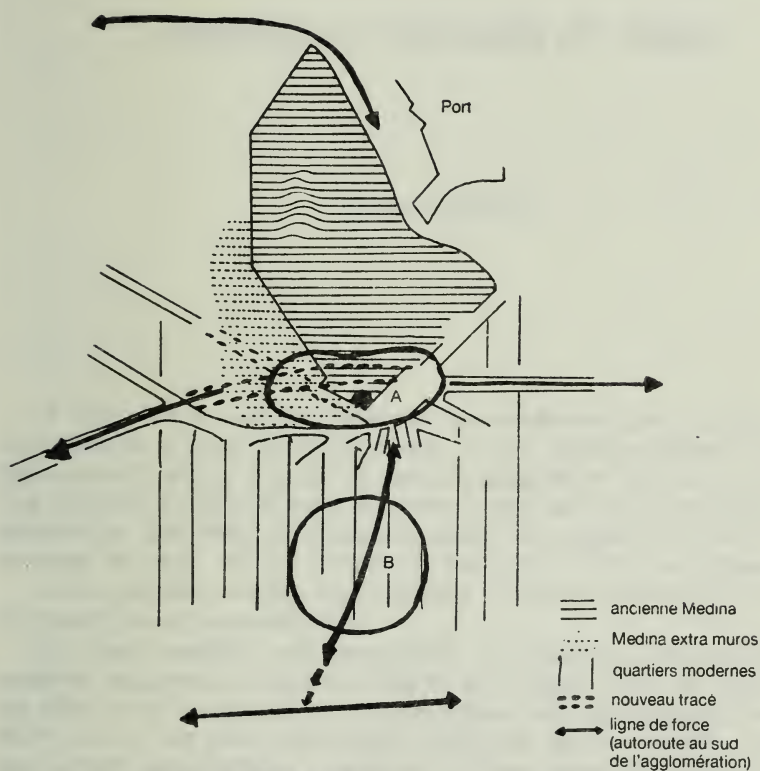


Un centre bipolaire 1930

- A Place de France
B Place de la République

- Medina
- développement de la ville européenne
- jardins
- bâtiments publics
- 1 Hôtel de ville
- 2 Hôtel des postes
- 3 Théâtre
- 4 Palais de justice
- 5 Caserne
- 6 Préfecture
- 7 Cathédrale
- 8 Gendarmerie





Rotation de la Place Mohamed V
et nouvelles lignes de force

- A Place Mohamed V - Oued Makhazine
 B Place Nations Unies - Administrative
 • Hôtel Holiday - Casablanca - Hyatt Regency

MARSEILLE : COULEURS DE CRISE

Michel PERALDI

A Marseille la crise est générale. Non seulement parce qu'elle affecte globalement la structure économique et son fonctionnement mais aussi parce qu'elle est ce à partir de quoi on peut parler de tout. La crise est une histoire au double sens du terme : elle est ce qui produit la ville aujourd'hui, son état et l'urgence, œuvre et projet. Et elle en est le principe du récit, ce qui permet de raconter la ville au présent.

Crise générale, comme l'enroulement en spirale d'un triple mouvement de paralysie et de déséquilibre :

La crise mondiale qui destructure la production industrielle ; « les emplois industriels occupaient 27,6 % de l'emploi total en 1954, 18,6 % en 1975, 15 % en 1982¹ », un des plus forts taux de chômage de France, 14 %, et un des plus faibles taux d'activité, 39,4 % d'actifs. Une crise qui se voit, spectaculaire, ponctuant l'espace urbain de friches usinaires, les faits divers et la chronique locale du démantèlement des grandes forteresses ouvrières, métallurgie, chantiers navals, cimenteries. C'est à la fois un démantèlement et quelque chose d'un renversement irrémédiable ; car non seulement les usines ferment une à une, mais les emplois créés, les signes de dynamisme concernent pour l'essentiel des emplois féminins : le taux d'activité masculine a baissé de 51,4 % à 49,7 %, s'éloignant de plus en plus de la moyenne nationale (52,6 %), et le taux d'activité féminin a augmenté, passant de 17,7 % à 30 % en rejoignant petit à petit le taux national (34,5 %)². Signe donc d'une mutation qualitative des besoins en main-d'œuvre et de l'obsolescence radicale du modèle industriel ancien. Signe encore d'une radicale inversion ;

Marseille des marchands et des négociants, toujours au bord de la ville franche et de l'indiscipline, est désormais une ville « colbertisée »³ ; sur neuf entreprises de plus de mille salariés, huit relèvent du secteur public, la neuvième (Sopad-Nestlé) est suisse. Il n'y a pas de « chiffres bruts », mais d'emblée le fait économique est un imaginaire de la puissance ; parler de la crise c'est nommer l'inversion du code : hommes-femmes, privé-public.

Ceci est le mouvement global, l'effet de la crise mondiale qui vient croiser l'accélération d'une crise locale, un mouvement de déclin amorcé pour certains dès la fin du siècle dernier. Tissu industriel vieillot dominé par l'agro-alimentaire et des industries peu transformatives, où régnait une bourgeoisie plus négociante et affairiste qu'industrielle qui a préféré investir dans le foncier dès les premiers signes de mutation⁴. De ce qui fut tout au long du XIX^e siècle le symbole de l'économie marseillaise, il ne reste aujourd'hui que ruines, rien : deux savonneries et une huilerie, une poussière de P.M.E. sans avenir.

Enfin troisième mouvement, celui d'une crise plus spécifiquement urbaine qui fait se vider la ville au profit de l'hinterland métropolitain. Marseille se dépeuple, 45 000 habitants de moins entre deux recensements (1979 et 1982), vieillit et s'appauvrit tandis que les villes périphériques prospèrent de manière étonnante ; là encore, symbole parlant, c'est Aix, la vieille rivale départementale de Marseille, qui prospère la plus vite.

« La population de cette zone, qui comprend Aix et l'ensemble de son environnement rural (soit 31 communes), est passée de 143 074 habitants en 1968 à 178 045 en 1975 et à 217 900 en 1982, soit une progression de 52,3 % en 14 ans et de 22,4 % en 7 ans⁵. »

Ce constat comptable de la crise et du déclin marseillais fait aujourd'hui l'unanimité chez ceux qui ont métier de dire, une forme de consensus. Constat qui sous l'apparente transparence des chiffres nomme une requalification de l'espace urbain dans l'espace métropolitain, et nomme également la crise comme mythe. On peut donc analyser les effets de cette requalification, et c'est le but de ce texte, explorer dans le démemberement en l'ébranlement d'un monde ancien les plis d'un ordre nouveau même s'il n'est que provisoire, questionner la crise comme production, visibilisation de contemporanéité. Et le premier effet de cette crise c'est probablement le consensus, la mobilisation, pour en parler, de la scène publique. Dire que la crise à Marseille est un mythe ne signifie pas bien sûr que les mouvements dont on parle, les chiffres et données cités soient faux. L'économie marseillaise est réellement en crise, profondément, de manière sans doute irrémédiable. C'est simplement reconnaître que la crise sert d'abord à faire parler, presque d'une seule voix, dévoiler le présent et le fonder en imaginaire, comme continuité, histoire, récit et donner le « code du code », celui qui autorise comme un opérateur

glissant, à parler de tout sans rupture. Du plus événementiel au plus structurel, nommer ce que l'on veut bien lire comme le vacillement d'un monde. Du vide économique au chômage, du chômage à la délinquance, de la délinquance à l'insécurité, de l'insécurité au racisme ; c'est là un modèle de chaîne signifiante aujourd'hui récurrente où, indistinctement, se dresse un état des lieux réels, leur fondation imaginaire et l'énonciation de l'état d'urgence. Voir donc, dans leur continuité solidaire, crise générale et discours général sur la crise constitue peut-être la « bonne distance » pour comprendre la contemporanéité de la ville.

1. La crise et son récit

« Pour que nos concitoyens mesurent la violence de cette crise, on peut leur conseiller d'aller en promenade à Fos-surMer : ils verront les immenses étendues vides, désolées : les routes asphaltées sont là, les voies de dégagement, les arrivées d'eau, l'électrification du site. Et le vide ⁶... »

Tout le monde le reconnaît, il y a avant et après Fos, la ratio d'un basculement. Depuis le début du siècle la fraction « éclairée » des bourgeoisies locales rêve et prépare un redéploiement de la fonction industriel-portuaire vers le nord-ouest ⁷, les eaux profondes et les terrains plats des bords de Camargue. Dès 1919 la Chambre de commerce obtient des concessions sur l'Etang de Berre (Port-de-Bouc). Entre 1931 et 1934 s'installeront les raffineries de Berre, Caronte et la Mède, et le port pétrolier de Lavéra au début des années cinquante. « Dès 1949 le trafic des annexes dépasse en tonnage celui des bassins marseillais ⁸ ». Les terrains du site de Fos sont acquis par le Port autonome dès 1962 et le projet d'un port pour super-tankers ratifié par l'Etat en 1968. Le port vient de la ville comme son prolongement naturel.

L'Etat par contre porte, seul, un vaste projet de restructuration des pôles industriels hexagonaux et projette à Fos l'installation d'un gigantesque complexe centré autour de la sidérurgie-métallurgie installé en totale autarcie au débouché des flux de matières premières. On appelle sidérurgie sur l'eau ce rêve fou des planificateurs d'une économie radicalement déliée du territoire. Vu de Marseille c'est l'occasion inespérée d'un redéploiement de l'économie locale au profit du tertiaire en se débarrassant d'un tissu industriel devenu obsolète tout en reconstituant la puissance de la ville en l'instaurant comme capitale, siège directionnel du nouveau pôle économique.

Il y a à Fos la fusion de deux rêves en un : celui d'un redéploiement de l'appareil productif national sur l'exigence de l'économie mondiale, un « site » industriel ⁹ que porte l'Etat. Et celui d'un élargissement de la souveraineté marseillaise sur l'aire métropolitaine, le « centre directionnel » comme l'armature économique d'un rêve urbanistique : Marseille déchargée de ses lourdeurs industrielles exporte ses usines et ses popu-

lations ouvrières vers les zones industrielles périphériques (Berre, Vitrolles, Martigues entre autres), devient centre directionnel, accueille cadres moyens et sièges d'entreprises. Fos est le cœur productif du système et ses entours immédiats concentrent les ouvriers lorrains qualifiés ayant suivi les entreprises, Solmer et Ugine-Acier. Aix et l'entour se réurbanisent, accueillent une part de la matière grise et de la haute technologie. En 1968 les officines de planification prévoient de 17 à 40 000 emplois sur le site de Fos, 77 à 197 000 sur l'aire métropolitaine et un apport neuf démographique oscillant entre 210 et 540 000 habitants supplémentaires. Flux et mouvements de foules.

Il y a donc avant Fos l'illusion de la perpétuation d'un ordre urbain métropolitain : comme une régulation de la puissance de la ville sur des flux délocalisés. Mais il y a après Fos l'effondrement d'un rêve. De nombreux textes ont été écrits sur ce miracle impossible, la complexité et l'intrication des raisons de l'échec¹⁰. Retenons-en seulement le plus spectaculaire, une scène vide : en 1976 autour des deux sites sidérurgiques et du complexe pétrolier ne s'étaient créés que 9 000 emplois, et, crise de l'énergie oblige, un mode de production obsolète dès sa mise en place ; au maximum 20 000 emplois induits sur l'aire métropolitaine, et une population fixée de 60 000 personnes¹¹. Soit globalement une réalisation à 50 % des hypothèses « pessimistes » que faisaient les planificateurs.

C'est là généralement que s'arrêtent les récits de la crise pour en dévoiler les causes et les conséquences : l'échec de la planification et des politiques urbaines en découlant, l'interruption des flux financiers, l'accélération de la dégradation du vieux secteur industriel, le chômage, les illusions perdues des Lorrains venus chercher là une nouvelle Californie, la précarité au lieu et place de l'abondance. Mais si l'échec économique est patent il faut chercher ailleurs la scène vide. Car Fos a véritablement fondé un nouvel espace économique et social, il a fait du déploiement métropolitain une réalité en y accélérant les mouvements qui y tendaient. Les P.M.E. marseillaises se sont effectivement « déportées » vers les zones industrielles de la périphérie ; on a réellement assisté à un éclatement des centralités et au déploiement d'un réseau de pôles centraux (en matière de consommation, de loisirs entre autres) ; on a réellement bâti presque autant de Z.U.P. et Z.A.C. à Marseille que dans le reste de l'aire métropolitaine et redéployé pour ce faire les dispositifs gestionnaires des logements (O.P.A.C. par exemple) ; restructuré et fluidifié le réseau ferroviaire ; probablement même recomposé mimétiquement cette segmentation sociale qui veut les ouvriers au nord et les bourgeoisies au sud à l'intérieur de Marseille, en concentrant sur les communes du nord-ouest — Etang de Berre — les logements sociaux et au nord-est — Aix et pays d'Aix — les zones résidentielles.

Fos a donc été l'opérateur autour duquel s'est produite l'aire métropolitaine comme espace, armature urbaine. Quelque chose comme la fondation d'une urbanité. Parce qu'il a permis la circulation des flux financiers, axialisé les stratégies politiques, légitimé la création d'une

instrumentalité technique. Et ce avant même que la machine économique y ait fait la preuve de sa productivité.

Mais il a fondé la métropole à l'envers des prévisions de deux manières :

— L'échec du « modèle » économique est aussi l'échec d'un modèle de centralité. Car produisant, au lieu d'un espace économique polarisé et hiérarchisé, un espace économique diffus, il invalide le modèle du « centre directionnel » et du coup rend infondé, impossible et inutile, le rêve du Marseille capitale. D'où un double vide, béance : d'un rapport et d'une structure de pouvoir dimensionnée à l'échelle de l'espace économique, l'absence en quelque sorte d'une souveraineté métropolitaine ; et celle d'une centralité *de facto* de Marseille ramené au rang de « réseau de pôles » dans un réseau équivalent : une zone d'habitat parmi d'autres identiques, un faisceau de centralités parmi d'autres ¹², une aire portuaire parmi d'autres.

— Enfin, la faillite du modèle Fos c'est l'impossibilité d'arrimer les flux économiques localisés sur des flux généraux, ce, bien sûr en matière de production mais également en matière de peuplement. Si les mouvements et la dynamique des flux ont bien été moins importants que prévu, la véritable « trahison » réside surtout dans le fait que ces mouvements ont eu lieu comme recomposition interne au territoire métropolitain et non comme apport extérieur. Le « drame » et la crise proviendraient alors de ce que en lieu et place d'une économie générale de la mobilité et de la circulation, se produisent des mouvements de territorialisation radicale.

2. La ville improductive

La crise est bien crise de productivité, effondrement d'un système économique, celui qui a tenu la ville pendant plus d'un siècle sur la fonction « industrialo-portuaire ». Mais pour massif et spectaculaire qu'il soit, cet effondrement n'est qu'une crise sectorielle, drame social sectorisé, même si à l'échelle de ce secteur l'effondrement est spectaculaire et rédhibitoire. Massive la crise n'en est pas pour autant générale, elle annonce seulement une permutation dont M. Isaac énonce bien le contenu : « Marseille est surtout une ville qui échange, administre, forme, recherche, (...) créant peu de richesses. Marseille reproduit mais ne produit guère ¹³ ». Mouvement en somme de tertiarisation produisant certes une mutation radicale de l'économie locale mais pas fondamentalement son invalidation. La « ville improductive » n'est pas forcément une ville inactive.

En revanche, dans la mesure où cette mutation est aussi un redéploiement de l'espace économique à l'échelle métropolitaine, elle produit une disjonction cette fois radicale entre lieu de l'économie et lieu du politique, l'aire métropolitaine étant comme en vacance de souveraineté. Ceci est une crise radicale non qu'elle déstructure ou « violente » la société locale mais parce que ni la perpétuation des anciennes « féodali-

tés » politiques, ni les réaménagements politico-administratifs en cours, ne sont à même de combler l'écart produit.

Autour de la crise et de son récit il y a aujourd'hui à Marseille un arc social mobilisé qui tient bien du consensus, et en l'occurrence un consensus textuel : le récit de la crise est un texte écrit. Il a sa version « parlée », sa rumeur, on y viendra. Des élus aux économistes, des « écrivains » au monde universitaire ; ce n'est pas ici façon de mettre tout le monde dans le même panier, simplement manière de dessiner la scène publique, le lieu du discours. Consensus sur les faits bien sûr — et les chiffres —, consensus sur le récit et la radicalité de la rupture : tout le monde entérine la mort du « système industrialo-portuaire » et par là même consensus silencieux, en creux, sur la tangibilité de la scène urbaine : ville improductive, ville retournement de la ville ancienne, mais ville, spatialité vide mais cohérente.

On pourrait dire tout aussi bien que non seulement le « système » s'est démantelé mais avec lui l'organisation spatiale sur lequel il repose : que Marseille, tirée d'un bord par une métropolisation sans souveraineté tend vers l'indistinction ; et de l'autre, implosée par l'émiettement de territoires toujours plus ségrégés se fragmente et s'éparpille en autant de mondes sociaux qu'il y a de territoires. On le dit d'ailleurs, comme une dérive, un risque : Marseille ville *américaine* ; on ne le dit pas comme présent, alors que l'éclatement de la centralité est un fait — au plan commercial cinq à six « hypercentres » répartis sur l'aire métropolitaine drainent les consommations —, alors que le mouvement de dispersion/concentration des zones d'habitat est lui aussi un fait. On dit simplement que la ville existe encore, comme en vacance d'avenir, on la produit, imaginairement, comme improductive. Il faut donc lire en creux ce qui tient lieu de monde nouveau, mais dans la mesure où il est annoncé dans les décombres du monde ancien il faut aussi le lire comme utopie, projet.

Premier fondement de ce monde neuf, la tertiarisation. Marseille donc deviendrait une ville de service et de distribution, une ville où l'Etat domine comme employeur, où 76,2 % des actifs sont des salariés du tertiaire¹⁴. C'est au fond ce que concrétisait le projet de centre directionnel à ceci près qu'en lieu et place des cadres supérieurs et des sièges d'entreprises, se sont développés les catégories d'employés et les supermarchés. Il y a donc le tertiaire réel produit par le développement de la ville, son gonflement démographique dans les années cinquante/soixante-dix (Marseille passe de 660 000 habitants en 1954 à près de 900 000 en 1968), mais un tertiaire « bas de gamme », services administratifs et urbains, commerces ou P.M.E. « spécialisés dans des activités de négoce et de service¹⁵ » ; il y aurait le tertiaire mythique, celui autour duquel on rêvait d'aménager le centre-ville au temps de la planification ; celui autour duquel aujourd'hui encore on rêve de réarticuler la ville : un pôle technologique (recherche, enseignement) est en cours de création aux confins nord de la ville (Château-Gombert), la ville a créé un Institut international de robotique et d'intelligence artificielle, prévoit pour le réaménagement du centre ancien un redéploiement des universités régio-

nales, etc. Jusqu'au tourisme et l'aménagement des plages et criques, îles marseillaises, certaines réalisées — Prado, Frioul —, d'autres espérées, en passant par la culture.

Dans cette tertiariation énoncée comme un double glissement — de l'utopie au réel et du « directionnel » au technologique — il y a bien une permanence de ces vingt dernières années sur l'avenir de la ville. Mais il y a aussi une double rupture :

— La première tient de la révélation et des rapports de domination. Annonçant qu'entre le tertiaire imaginé et le tertiaire produit il y a un monde d'écart, on annonce seulement qu'il ne reconduit pas, par simple permutation, le monde ancien mais qu'il est en soi radicale nouveauté. Si les bourgeoisies anciennes pouvaient, sans trop de frais, se reconvertir au « tertiaire supérieur » et au « service de direction », il n'en est pas de même s'il s'agit d'une mutation plus radicale. C'est très explicitement ce que nous disent B. Morel et P. San Marco, parlant du mythe tertiaire des années soixante :

« Les enfants des petits industriels ou des petits propriétaires, porteurs de la tradition bourgeoise locale, se retrouvent de nouveau aux commandes, mais cette fois comme architectes, avocats ou médecins. Se faisant les propagateurs du « mythe tertiaire. » « Est-il audacieux de dire que le tertiaire, mythe des années soixante, c'est encore la dernière marque de la rente de situation d'une certaine bourgeoisie locale ¹⁶ ? »

Se poser une telle question c'est avancer l'idée que le « nouveau » Marseille tertiarisé suppose un nouveau type de rapport de domination.

— La seconde rupture est certainement de même nature. Le centre directionnel projeté dans les années soixante au centre-ville se passait volontiers d'urbanistique et d'architecture. Rêve de tours façon Montparnasse, rêve de modernité sur fond de réorganisation des réseaux viaires, urbanisme coup de force qui tolère, ou n'empêche pas, sur ses bords la ruse. Le « tertiaire technologique » par contre, lorsqu'il se fait infrastructure, induit un traitement urbanistique fin et global de l'espace urbain : Château-Gombert au nord, Luminy au sud et au centre un traitement de la monumentalité, « remise en valeur », réhabilitation, piétonnisation, qui, bien au-delà d'un simple traitement architectural, traite de l'urbanité, d'une re-création globale, des façades aux fonctions, des usages aux espaces publics : « une grande volonté est nécessaire pour irriguer de sang neuf ce centre-ville abandonné par ses élites, son commerce et son peuple naturel ¹⁷ ». Même à l'état d'utopie et de projet, c'est de la production d'un ordre social qu'il s'agit. Déjà réel, encore imaginaire, le tertiaire est présenté comme le fondement matériel de cette « nouvelle » urbanité. Déjà concret, tangible, il est incontournable : encore utopique, imaginaire, il est fragile et suppose qu'on s'y mobilise. C'est en substance ce qu'on nous raconte là.

Second fondement, le tertiaire appelle bien naturellement les classes moyennes. Celles que la statistique donne aujourd'hui à Marseille comme groupe dominant — 34 % d'employés au R.G.P. de 1982 — mais celles aussi dont la mobilité dans l'aire métropolitaine fait l'essentiel des mouvements de peuplement puisque toute la dynamique démographique porte sur les pôles de rurbanisation : contraste saisissant entre une commune comme Aubagne, dominée par le pavillonnaire, arrière-pays de collines et de massifs « rurbanisés »¹⁸ qui a doublé sa population en quatorze ans — plus de 40 % en sus — et la Ciotat, bastion des chantiers navals en crise — 3 % en quatre ans —.

Les mêmes classes moyennes qui ont peuplé et dynamisé les arrondissements sud de Marseille pour les franges supérieures et qui, pour les franges inférieures, sont les seules catégories à briser la ségrégation nord-sud de la ville : « Seuls les employés se répartissent uniformément sur l'ensemble de la commune¹⁹ ». Ceux-là encore qui, en quittant le centre, en auraient précipité la dégradation :

« Les Français des classes moyennes ou aisées qui, auparavant, habitaient dans ces quartiers centraux sont partis. Ils sont allés résider d'abord dans les quartiers plus au sud de Marseille, dans les rues Sylvabelle, Saint-Jacques, Dragon, Paradis. Puis l'exode a continué encore plus au sud, vers le quartier de Saint-Giniez, de l'autre côté du Prado, vers Bonneveine, la Corniche²⁰ ».

C'est, on l'a vu, pour eux surtout que l'on veut réinventer l'urbanité.

Ces classes moyennes, dont on dit également qu'en quittant les grands ensembles pour le pavillonnaire, elles en auraient précipité l'appauvrissement et la problématisation, et que les offices H.L.M. disent vouloir voir revenir, ceux encore pour qui, dans le marasme de la construction publique actuelle, ils réservent les logements neufs.

Classes moyennes qui sont la partie visible et dynamique des mouvements urbains : cadres, employés, ouvriers très qualifiés venus pour Fos de Lorraine²⁰, dont l'aire de parcours déploie la ville, mais qui en sont tout en même temps les acteurs désignés et désirés, l'opérateur fantasmé d'une requalification des lieux urbains dégradés. Classes moyennes donc, produites aussi bien comme champ social que comme opérateur idéalisé, acteur social de ce qui est désigné comme « recomposition des spatialités urbaines et reclassement de leur « valeur ».

La tertiarisation perçue et stratégiquement avancée comme « conditions de production d'un nouveau mode d'occupation de l'espace urbain²¹ », les classes moyennes avancées comme acteur social d'une requalification des lieux urbains ; on aurait là en somme un processus aujourd'hui « classique » de « reconquête urbaine »²¹.

C'est de toute façon l'intention qui est très explicitement avancée par les projets de rénovation du centre-ville, comme d'ailleurs chez les instances dirigeantes des organismes H.L.M.

Ce qui vaut comme utopie pour le centre vaut aussi bien pour les « quartiers d'habitat social ». Cette reconquête est donc indéniable, et le processus de reclassement qu'elle opère ; il faut bien après tout que les classes moyennes se « produisent » non seulement sur la scène économique mais aussi dans l'espace des classes et des rapports de classements. Réel sans doute, mais mineur sûrement, ou plus fondamentalement marqué du sceau de l'échec. Il y a bien eu des lieux du centre réinvestis, réhabilités en pastels délicats et piétonnisés (cours Julien, îlots Thiard), des tentatives de reconquêtes du Panier (le plus vieux du vieux centre) organisées classiquement par une réimplantation de « l'avant-garde armée du capital culturel »²² ; une revalorisation foncière et culturelle des collines sur la mer. Endoume, Roucas Blanc. Sans pour autant que ces positions avancées fassent tache d'huile, ni amorcent une requalification globale de l'espace urbain. Tout au plus des « villages dans la ville », voire, comme au Panier, des aventures solitaires, où la position avancée tourne en « Fort Bastiani » dans le Désert des Tartares.

Même dans la vallée de l'Huveaune, ses prés et ses collinettes, il y a toujours une usine qui pue, un bidonville et des cités de transit au cœur du renouveau des quartiers sud, à deux pas des calanques et de la mer, au Panier les garnis sordides où s'entassent les « émigrés ». Au centre enfin, « à deux pas de la Canebière », s'étonne ou se scandalise la presse, un « marché maghrébin » luxuriant, prégnant, dans les rues piétonnes, « loubards et clochards »²³.

La reconquête de l'urbanité par les classes moyennes est donc un mythe velléitaire et lucide sur son échec, inséparable foncièrement de cet autre mythe qu'est la puissance du « bazar »²⁴, la vitalité répulsive de la scène primitive. Marseille, c'est de notoriété publique, est une ville que ses bourgeoisies n'aiment pas. A peine si le mythe affleure ici ou là dans l'espace, donne juste ce qu'il faut de monumentalité et de signes classants pour assurer les « nouveaux » d'un label de citoyenneté. Mythe assez ubiquiste pour réinvestir en légitimité des nouvelles bourgeoisies tout en reformant la ville comme menace diffuse. Syndrome de ville coloniale où le bourgeois se pense ici isolé au milieu du peuple comme le blanc chez les indigènes, puissant et fragile à la fois. Manière sans doute de fonder la domination et les signes de la domination non pas sur l'ostentation mais sur la vigilance, modalité guerrière du classement. Les bourgeoisies que l'on dit « parties » du centre-ville n'y ont en fait jamais vraiment été, préférant depuis longtemps des positions périphériques ; l'histoire des bastides est connue. Glissant du processus de reclassement au mode de domination et au mythe qui le fonde on croise l'échec et la tension, les figures de l'Autre, et comme une manière de métaphore guerrière ; Etat d'urgence.

Mais qu'il soit permanent ou du moins régulier dans son émergence historique ne clôt pas la scène contemporaine sur son poids d'histoire. Ici, curieusement, comme portant le poids d'une fatalité, dès que les politiques urbaines s'attaquent à l'espace public, elles font bien souvent aveu d'impuissance. Ce qui est sans doute manière d'affirmer que le travail

de classement spatial se passe du politique et se fait « tout seul », avec seulement ce qu'il faut de monumentalité pour lui donner caution de légitimité. Reste l'état d'urgence, et cette étrange manière de concevoir le travail sur la ville comme une bataille.

3. *Le retournement territorial*

« Marseille, plus que d'autres villes de l'hexagone, est frappée de plein fouet par la crise économique. Plus que d'autres, elle mérite tous les efforts, les attentions lucides de ses hommes politiques, de son élite économique et intellectuelle. Parce que je crois à la volonté des hommes, à la puissance de la vérité, il est nécessaire d'établir le bilan économique et social de la situation actuelle de cette ville. Marseille va mal, la cité et sa région sont sinon sinistrées, du moins atteintes dans leur organe vital. Il faut dire, informer, répéter, mobiliser afin que chacun ait conscience des enjeux que nous devons gagner²⁵. »

Le discours général sur la généralité de la crise c'est d'abord l'énonciation de l'état d'urgence et l'appel à la mobilisation. Il marque un certain retour au lyrisme, à la gravité de ton dans le discours politique, il est une manière de donner fonction générale au travail politique et urbanistique sur la ville, de le produire comme enjeu majeur. Deux lieux clefs, sensibles, sont aujourd'hui désignés comme urgence dans l'urgence : le centre-ville, ou plus exactement ce périmètre du centre compris entre la Canebière et la Porte d'Aix que la rumeur publique a depuis longtemps baptisé « quartier arabe », sur lequel on prévoyait l'installation du Centre directionnel. Et les cités H.L.M. des quartiers nord, ou plus exactement la Z.U.P. n° 1, édifiées entre 1968 et 1972 à cheval sur les XIII^e et XIV^e arrondissements. Le premier, central, est objet d'intervention depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Il est dès cette époque désigné comme quartier arabe, l'encyclopédie départementale y signale l'ouverture de « cafés maures » rue Sainte Barbe et la présence d'une communauté kabyle²⁶. Le maire d'alors, dans une délibération du Conseil municipal, s'indigne de la présence en ce quartier « des Arabes qui n'observent pas les lois les plus élémentaires de l'hygiène et qui ne peuvent, dès lors, se mêler à la population européenne²⁷ ». Une partie du quartier sera détruite en 1920, laissée en terrain vague jusque dans les années cinquante où deux ensembles de logements y seront édifiés ; c'est enfin sur cet emplacement que sera construite la première tranche du « Centre directionnel » en 1965-70. Permanence de la préoccupation urbanistique reconduite de projet qui s'essouffle en projet avorté de 1920 à nos jours.

La Z.U.P. n° 1, même plus récente puisque la construction des ensembles de logements est terminée en 1972, n'a elle non plus pas cessé de se transformer sous la vigilance plus ou moins constante des dispositifs gestionnaires. On pourrait analyser plus finement ces apparentes

pesanteurs du temps urbanistique, la logique qui le sous-tend et sa « productivité » politique. Je ne voudrais ici que noter le décalage du temps de la pratique et du temps de l'urgence, le caractère arbitraire, conjuratoire, qu'il y a à désigner ces quartiers comme urgence aujourd'hui, alors qu'ils le sont de fait comme une dimension inhérente à leur investissement par la techno-structure urbanistique.

Plaques sensibles de la crise, lieux tangibles de son opérationnalité sociale — ou du moins désignés comme tel — cet acte d'énonciation n'en est pas pour autant pur exercice rhétorique. Leur mise en exergue et leur désignation s'ancre d'un bord sur la rumeur publique. L'enfle et la dynamise, l'attise en précipitant une dynamique du spectacle équivoque ; presse locale et presse nationale se relaient depuis quelques mois, variant les versions sur « l'arabisation » de ces zones urbaines. Continuité discursive. Et de l'autre sur l'intervention et le discours urbanistique, celui de l'appareil technique local ou celui des appareils d'Etat. La Commission pour le développement social des quartiers a désigné la Z.U.P. et Belsunce comme ses zones prioritaires. La rumeur et la presse et, par là, le corps politique local et le dispositif techno-urbanistique, puis l'Etat. Ceci pour dire que dans le processus d'énonciation — de l'urgence et du stigmat — il n'y a que la vectorisation simultanée de discours épars ou segmentés, comme une mise en phase et la constitution d'une scène publique dont le dispositif politique local est le pivot, l'organe distributeur qui organise la circulation du discours. Ni seul producteur, ni seul opérateur, le système politique local fonde seulement une scène publique, une théâtralité sociale dont il est l'orchestrateur, celui par lequel passe, forcément, toute l'information ; des rumeurs aux projets, du délire au rationnel.

Avant même de voir la spécificité des figures produites, l'efficacité des interventions en projets, il fallait noter ce travail du politique sur lui-même. L'urgence a pour fonction de « capter » une polyphonie de discours disjoints, les mettre en phase non pour obliger tout le monde à tenir le même langage mais fonder le politique comme opérateur de leur circulation ; y contrôler non pas le dire, mais la scène où « ça » se dit et ce faisant effectuer une double opération, de publicisation du politique d'une part, de politisation de l'espace public de l'autre. D'une manière plus générale c'est alors poser la question du fonctionnement de la scène publique urbaine et de la place qu'y occupent les appareils politiques, ouvrir la possibilité (et la nécessité) d'une approche anthropologique des politiques urbaines. Sans vouloir prétendre à exhaustivité, je voudrais seulement amorcer en analysant la fonction imaginaire de l'étranger dans les discours tenus à Marseille sur la ville.

« Le triangle d'or de Belsunce » (*Le Provençal*, 19-07-85), « L'hypermarché parallèle du Maghreb » (*Le Méridional*, 10-07-85), « Beyrouth sur Canebière » (*Paris-Match*, 12-09-85). En quelques mois, durant l'été 1985, la presse locale et nationale fait aux Marseillais la révélation qu'il existe au centre de Marseille des commerçants qui font du commerce, des touristes qui viennent y acheter, et quelque chose comme l'atmosphère

d'une foire ou d'un marché : foule, presse, mouvements, encombrement. Cette révélation s'appuie sur un document qu'aurait réalisé la Chambre de commerce et qui avancerait des chiffres faramineux : « 10 milliards de chiffre d'affaire ! » (*Le Provençal*, 19-07-85), 35 000 personnes en transit chaque semaine qui chacune dépenserait de 5 000 à 10 000 F par week-end, « un chiffre d'affaire colossal qui échappe à tout contrôle » (*Le Méri-dional*, 11-07-85). De cela au moins on discute, conjoncture : sur les chiffres, les flux, le volume des transactions, seulement pour produire le doute comme preuve de l'opacité : commerce forcément illicite, souterrain « parallèle » — et certitude encore commerce forcément maghrébin, puisque les clients le sont — souks, bazar, médina, confluence du Tiers-Monde. Rumeur donc qui rend indéniables les limites du périmètre fixé comme lieu d'intervention urbanistique ; d'un côté parce qu'elle place les limites du quartier au creux d'une géographie symbolique, tangible et intemporelle, consensuelle et consentie où la visibilité de l'Autre, ses déplacements ou sa présence, sert de marquage totémique.

Ce qui fait de la Canebière un lieu névralgique c'est qu'elle est désignée comme pouvant être franchie. Le risque en somme crée l'espace. Une analyse simple de la géographie fonctionnelle du centre marseillais montrerait à l'inverse un réseau d'espaces dévolus historiquement au commerce « primaire » (alimentaire, marché axé sur le secteur artisanal local) dans le triangle Belsunce-Plaine-Noailles. C'est justement celui-là que les Maghrébins « investissent », comme une extension naturelle et logique du type de secteur commercial qu'ils occupent, même si pour ce faire il faut « passer » la Canebière. La rumeur et la désignation de l'Autre viennent donc très utilement réinstituer une géographie symbolique de la ville. Très utilement car elle déplace alors la question de l'aménagement du centre, d'un problème insoluble — de quelle fonction doit-il être « centralité » — à ce qui de toute façon est déjà dénoué, par la rumeur même et le consensus : la dégradation et l'engorgement d'un quartier. En effet lorsqu'il était envisagé comme Centre directionnel, l'aménagement de ce quartier posait très clairement la nécessité — et la légitimité — des politiques urbaines : recomposer sur Marseille une centralité métropolitaine, fondée sur la concentration des services annexes à la fonction industrielle.

L'aménagement en somme présupposait une reconstitution de la puissance politique à l'échelle métropolitaine. Or, on l'a vu c'est bien cette souveraineté qui est la scène urbaine vide, la métropole étant une échelle urbaine sans capitale²⁸. L'étranger, sa visibilité, « au point d'aboutissement de toutes les chaînes stigmatiques »²⁹, vient donc très utilement renouer la fiction d'une spatialité cohérente, l'imaginaire d'une centralité possible et la validité de la puissance politique. Plus l'état d'urgence et la mobilisation, en un rapport fondamentalement déjà joué et dénoué.

Car si la scène publique où s'enroulent et circulent les discours sur l'étranger peut être perçue comme une scène politiquement « glissante » (d'un côté vers les excès xénophobes, racistes, de l'autre vers

la radicalité de la dénonciation anti-raciste, l'utopie du métissage³⁰), elle est en réalité une scène sans risque dans la mesure où elle ne remet pas en cause les fondements de la souveraineté politique. Car de deux choses l'une : ou bien l'occupation du centre est une affaire « maghrébine » et auquel cas un problème de minorité, socialement, économiquement disqualifiée et stigmatisée, donc autoritairement transposable et non pas une position « d'occupation » mais de captivité. Ou bien c'est une affaire de « commerçants », rapport de concurrence sur le marché qui se réglera — ou est peut-être déjà réglé — dans l'espace délocalisé du marché. La question étant pour eux prioritairement non pas de « tenir » et « d'occuper » la ville, mais de tenir et d'occuper un marché. Question sans risque, débat creux, il autorise dès lors, sans renégociation des fondements légitimant la politique, une pluralité de positions techniques, une fonction d'arbitrage et de « mesure », de suzeraineté consensuellement consentie : on propose de déplacer le marché « maghrébin » sans pour autant le démanteler, voire même le renforcer, dans un espace socialement neutre : les entreprises désertes du port.

En même temps on accélère la destabilisation des usages du lieu : soit en accréditant l'hypothèque sécuritaire (contrôle, opérations policières, scénographie du « coup de force »), soit en interdisant par une position attentiste, l'amorce progressive de travaux, l'atmosphère de « chantiers », toute possibilité d'auto-rénovation.

Que dire de Marseille qui puisse éclairer la question de la scène urbaine méditerranéenne ? Une « qualité » culturelle, question d'atmosphère ou de climat ? Cette manière tenace de refaire la polysémie et le désordre du marché sur l'organisation fluide de l'espace productif ? Un ordre rigoureux, séculaire, arc-bouté sur un système plastique d'adhérences qui ancre le dispositif politique au cœur des réseaux familiaux, ethniques, avec son code de l'honneur et sa hiérarchie de privilèges ? Ou bien à l'inverse un bricolage permanent de la norme, une mise en variation continue des codes majeurs ? Naples — baroque — ou Palerme — archaïque — à force de quant à soi ? La ville comme entité culturelle, urbanité, semble fondamentalement indécidable : ou bien elle tire vers l'indétermination absolue, nappe continue sans visagité, ou bien vers l'éclatement microcellulaire, agrégat d'espaces temps disjoints. Sans doute parce qu'elle flotte sur un espace mouvant, parce qu'il y a toujours entre le temps de la ville, de la scène publique qui la suture, et le temps de l'économie, comme un flottement. La ville est toujours une fiction qui vient suturer les vides laissés, et l'urbanité une scène poreuse, des mythes et des ordres sociaux en confusion. La ville suppose alors toujours qu'on la construise comme problématique, et non comme donnée, point d'aboutissement de l'analyse et non point de départ.

NOTES

1. Isaac M., « Marseille et la fin du XX^e siècle », in *Le deuxième Sud, Marseille ou le présent incertain*, PB4, Actes Sud, juillet 1985.
2. San Marco P. et Morel B., *Marseille, l'endroit du décor*, Edisud, 1985.
3. Isaac M., *op. cit.*
4. Voir à ce propos Morel B. et San Marco P., *op. cit.*
5. *Idem.*
6. Rastoin P., *Marseille, quai d'avenir*, J.C. Lattès, Paris, 1985. L'auteur est adjoint au maire de Marseille depuis 1977, il a été longtemps adjoint au logement et aux émigrés. Il est également président de l'OPHLM de la ville de Marseille.
7. Donzel A., *Marseille : politique urbaine et société locale*, thèse 3^e cycle, Aix, 1983.
8. *Idem.*
9. De Gaudemar J.P. et alii, *Usines et ouvriers, figures du nouvel ordre productif*, Maspeo, Paris, 1980.
10. Paillard B., *La damnation de Fos*, Paris, Seuil, 1981.
11. Planque B., « Fos, dix ans après », in *Sud Informations Economiques*, n° 56, 1983.
12. Ostrowetsky S., *Structure de communication et espace urbain. La centralité* (voir en particulier 3 : De la ville offerte à la ville pratiquée, étude pour le Centre directionnel de Marseille), juin 1979.
13. Isaac M., *op. cit.*
14. INSEE, R.G.P., 1982.
15. Rastoin P., *op. cit.*
16. Morel B. et San Marco P., *op. cit.*
17. Rastoin P., *op. cit.*
18. Jollivet A. et Prono M., « Habitat individuel diffus et concentré dans la périphérie marseillaise », juin 1979.
19. Chenu A., « Espace urbain, espace social : l'exemple marseillais », *Sud Informations Economiques*, n° 50, 1982.
20. Pillemont J., *Fos : dix ans d'implantation pour la population travaillant à la Solmer*, CERFISE, Ronéo, 1985.
21. Dansereau F., « La réanimation urbaine et la reconquête des quartiers anciens par les couches moyennes : tour d'horizon de la littérature nord-américaine », in *Sociologie du travail*, n° 50, 1982.
22. *Idem.*
23. Sur le Panier, voir : Picon B., « Le changement social dans un quartier de Marseille : Le Panier », in *Archives de l'O.C.S.*, éd du CNRS, 1978.
24. Rastoin P., *op. cit.*
25. Peraldi M., « Fragments d'urbanité dans une ville éparse », in *PB4, op. cit.*
26. Rastoin P., *op. cit.*
27. *Encyclopédie départementale*, tome XIII, Marseille, 1927.
28. M. Tasso (maire), Délibération du Conseil municipal du 13 février 1920, A.M.M., 1.D 198.
29. Querrien A., *Habiter les métropoles*, texte ronéo.
30. Gruel L., « Conjurer l'exclusion. Rhétorique et identité revendiquée dans des habitats socialement disqualifiés », *Revue Française de Sociologie*, XXVI, 1985.
31. Même s'il fait beaucoup de bruit, l'excès xénophobe n'est pas le seul à occuper aujourd'hui la scène du débat sur l'immigration, ou le statut de l'étranger. L'anti-racisme « productif », l'utopie d'une société organisée sur la multiplicité raciale, positivée par la régulation de la cohabitation, occupe aussi cette scène, y compris dans les appareils de l'Etat.

L'URBAIN ET LE MAL DE MODERNITE *

Paul VIEILLE

Notre regard sur les villes de la Méditerranée est un regard nostalgique, le regard d'une civilisation urbaine qui ne parvient pas à se concrétiser et se tourne vers son passé, vers les villes du passé, vers un passé qui avait su construire un art de vivre et une culture urbains. Si bien que parler de la ville méditerranéenne c'est, immédiatement, évoquer l'image de la ville « traditionnelle », de la médina, des anciennes villes fermées dans leurs remparts, d'une organisation « traditionnelle » de l'espace et du temps, de l'œuvre architecturale, etc. Le présent de ces villes, l'urbain en lequel elles sont immergées, la rupture qui s'est ainsi produite, sont bien souvent relégués dans l'ombre de leur passé.

Ce présent pourtant n'est pas étranger au regard porté sur les villes méditerranéennes. Le fantasme romantique de la Méditerranée est aujourd'hui devenu masse et s'est concrétisé. De la Méditerranée, on a dit qu'elle est le bain de pieds de l'Europe ; plus généralement elle en est l'utopie concrète, un espace où l'Europe industrielle cherche à réaliser et à se donner à voir un avenir de non-travail qu'elle est incapable d'organiser en son propre espace. Ainsi, aussi, se sont converties des villes entières à la fonction touristique ; Venise en est l'archétype : Venise ville aujourd'hui entièrement muséographiée, naturalisée, ville-industrie touristique, entièrement organisée sur le tourisme, qui vit de la nostalgie de

* Ce texte n'a plus qu'un lointain rapport avec la communication proposée au colloque de Venise. Cette communication a été très largement refondue à l'occasion d'un séminaire de l'Ecole spéciale d'architecture : « La Méditerranée patrimoine du futur » (Paris, janvier 1986), et surtout d'une conférence au séminaire du Centre de documentation et d'études économiques, juridiques et sociales (Le Caire, décembre 1986).

l'Europe industrielle et, si l'on peut dire, l'exploite ; dans une apparente indépendance d'ailleurs.

Restent cependant d'autres « villes », immenses : Le Caire, Istambul, Athènes, Naples, Alger, Tunis, pour ne citer que quelques-unes, que la fonction touristique n'a que très partiellement restructurées et remodelées, dont on se demande souvent comment elles vivent tant leurs fonctions de reproduction et de service sont dérisoires au regard de leur population. D'ailleurs elles vivent mal, et la pensée programmatrice énonce : ce sont des villes en crise.

Quel sens donner à ce terme de crise ? On répond que la crise est multiforme ; c'est l'apparence immédiate et vécue par ceux qui vivent dans l'urbain et par ceux qui cherchent à organiser et administrer l'urbain : les gestionnaires. La crise est celle des services publics : transports, évacuation des eaux usées, énergie, postes, téléphone, éducation, santé, etc., et aussi celle de l'appareil productif (chômage), celle de l'approvisionnement qui est d'abord approvisionnement alimentaire, etc. La crise c'est donc la crise de l'organisation et des pouvoirs municipaux, et, en même temps, celle de l'Etat, puisque le plus souvent, il a pris en mains la gestion urbaine, celle des grandes conurbations, des mégaloïoles. La généralité de la crise de l'urbain dénonce donc la gravité de la crise de l'Etat qui pourtant fait ce qu'il peut, tant il est sensible aux colères urbaines. Ainsi pour diminuer les tensions, subventionne-t-il les produits alimentaires, freine-t-il la hausse des prix. Il se trouve pourtant bientôt dans l'impossibilité d'accroître les subventions ou même de les maintenir, surtout en ces temps de crise économique, ce qui engendre des révoltes telles que celles qui ont secoué les grandes villes méditerranéennes au cours des dernières années.

La généralité de la crise (toutes les « villes » sont touchées, tous les secteurs de la vie collective sont touchés, la responsabilité de l'Etat lui-même semble engagée) n'appelle-t-elle pas une réflexion située au-delà de la multitude des analyses de retards et de manques auxquels la pensée programmatique, pourtant régulièrement débordée, ne cesse de chercher remède ? Dans le passé, faut-il le rappeler, les villes considérées savaient se gérer. Les crises, leur crise sont donc un fait contemporain. La nouveauté qui les a provoquées n'est autre que l'urbain par rapport aux communautés concrètes des villes et des campagnes ; elle est justement la submersion des villes et des campagnes dans l'urbain ; et l'on peut dire que ce que l'on appelle la crise des villes d'aujourd'hui n'est autre que l'urbain lui-même, comme mise en crise de ce qui existait auparavant (civilisations urbaines et rurales) et attente de quelque chose à naître, une civilisation urbaine. L'urbain est ici considéré non par opposition aux campagnes qu'il a absorbées mais, d'un côté, par rapport au passé des villes et des campagnes, et, de l'autre, par rapport à une civilisation urbaine qui se cherche ; il est un moment de passage, de transition.

On objectera que l'urbain, ainsi considéré comme moment d'une dynamique sociétale, n'a rien de spécifique. Si l'urbain est toute la réalité sociale, étudier l'urbain est, en réalité, étudier le mouvement de la société

dans son ensemble, et on ne voit plus la pertinence de l'approche par l'urbain. Effectivement aborder les sociétés dans la perspective de l'urbain c'est les aborder dans leur totalité, mais, c'est les considérer à partir d'une transformation fondamentale (et somme toute unique dans l'histoire) de leur réalité : l'espace de leurs rapports sociaux de production, de consommation, d'habitation, de communication, de participation au politique, au culturel, etc., dont les conséquences aux plans de l'imaginaire, des idées, des représentations, des pratiques habituelles, des formes d'organisation, etc., sont d'ores et déjà immenses et ne cesseront de se développer.

On objectera encore que l'urbain périphérique est la conséquence des rapports inégaux sur le marché mondial et que, dès lors, l'analyse de ces rapports permet de comprendre les transformations de l'espace périphérique. Or, précisément, l'analyse économique est incapable de saisir les conséquences des transformations macro-économiques. Elle rend parfaitement compte des processus d'exclusion de la production et de la consommation, elle montre le caractère tronqué, désarticulé des appareils productifs et leur insuffisance quantitative. L'analyse en termes de classes sociales n'est, dès lors, pas loin qui constate la faiblesse ou l'inexistence de la bourgeoisie, la faiblesse du prolétariat, le caractère informe des classes moyennes et, par conséquent, l'absence de dynamique résultant des rapports, des conflits de classe. En fait, si l'urbain périphérique est un effet de l'articulation sur le marché mondial, les conséquences de l'urbain ne peuvent s'analyser en termes de cause à effet à partir de l'économique. L'urbain périphérique (et pratiquement tout l'urbain méditerranéen est aujourd'hui périphérique) a moins pour fonction la reproduction du travail que la réalisation de la valeur ; mais il tend à étendre la consommation sans en fournir les moyens. A ce point l'urbain intervient en tant que créateur, qu'acteur, si bien que les effets ne sont plus contenus dans les causes. L'urbain de la périphérie n'accepte pas la contradiction qui lui est imposée. Il s'en impatient. A l'exclusion dont il est l'objet il oppose l'expansion du désir, la soif de consommation, de progrès, de développement, l'impatience d'accéder à la modernité.

L'urbain est donc, d'abord, la fin des communautés concrètes : quartiers, villages, unions de familles, groupements féodaux, clans et tribus, etc., et la fin des villes et des campagnes. Communauté concrète, c'est-à-dire groupe local qui se définit dans les rapports à d'autres groupes locaux (différence, opposition, conflit), à l'égard duquel l'individu se reconnaît des obligations, dont il accepte la loi parce qu'il le protège, lui assure un statut vis-à-vis du hors groupe. Dans le groupe, le statut de l'individu n'est pas défini par des droits et devoirs s'appliquant indistinctement à tous ; il est fonction de la place dans le réseau des relations interpersonnelles qui structurent le groupe.

Sur le pourtour de la Méditerranée, les villes bien souvent étaient, jusqu'à il n'y a guère plus d'un demi-siècle encore, composées de vérita-

bles unités sociales hiérarchisées, organisées et équipées de façon relativement autonomes, marquées par une très forte solidarité du groupe contre les autres groupes dans la concurrence et les conflits entre quartiers, par une très forte pression du groupe sur les individus, par une identité propre qui, bien souvent, s'organisait autour de la dévotion à un saint particulier. Le quartier urbain était d'ailleurs, dans bien des anciennes villes du pourtour de la Méditerranée, le prolongement de la campagne dans la ville ; il était dominé par une grande famille de propriétaires fonciers (la ville, ici, ne s'est pas affirmée contre les campagnes, contre la féodalité).

Le village s'organisait de façon analogue : opposition entre la communauté concrète et son extérieur, entre l'en-deçà (solidarité, réciprocité, unité, unanimité, etc.) et l'au-delà (concurrence et violence). Dans l'emboîtement des communautés, en fonction des enjeux, les frontières entre l'en-deçà et l'au-delà étaient constamment changeantes, si bien qu'à la fois dans les relations à l'intérieur de la communauté concrète, et à l'extérieur, existait toujours la nécessité de respecter un certain nombre de règles.

Aussi bien à la ville qu'à la campagne, les rapports entre communautés et à l'intérieur de la communauté étaient fortement ritualisés. Les rites étaient la trame même de la vie sociale. Le village et le quartier urbain étaient des univers de règles, de mesures, de pratiques habituelles qui organisaient leur espace et leur temps. L'individu était enserré dans des règles contraignantes qui définissaient sa place dans la société, ses conduites, les modalités mêmes de la mobilité sociale.

Le centre de la ville était le lieu d'un conflit entre deux forces, deux principes qui se définissaient contradictoirement : le pouvoir politique et la violence d'un côté, la ou les communautés (ou la communauté des communautés) de l'autre, cherchant à imposer des règles au pouvoir politique, celles notamment proposées par la religion savante. La ville était donc ce mélange de mesure et de violence, cet affrontement entre, d'un côté, un pouvoir qui vient de l'extérieur (tribus nomades) ou est appuyé de l'extérieur (à l'époque contemporaine) et l'intérieur qui cherche à limiter la violence par les disciplines de l'unité, de l'unanimité, de la frontalité, de l'arcane, par le maniement du sacré rappelant au respect des règles, par l'affirmation d'un idéal d'équité, etc. Contre la violence du pouvoir qui se représente comme extérieur, la ville s'affirme comme le lieu de la règle, comme le lieu de l'équité, comme le lieu de l'unité autour essentiellement de l'espace de rassemblement de la ville entière : la mosquée centrale dans les villes musulmanes, élément fondamental de l'espace urbain. La ville ancienne, c'est ainsi la civilisation contre la domination nomade/étrangère. Le dominant étranger, nomade se représente comme la barbarie ; la barbarie domine la ville mais la ville l'absorbe et la civilise.

Les communautés concrètes sont détruites par la disparition des anciens modes de production, comme conséquence de l'articulation sur le marché mondial, par les migrations internes, par la mercantilisation du sol urbain, par les modalités « modernes » de la consommation, que

les objets industriels charrient plus ou moins avec eux. Les activités détruites ne sont pas ou faiblement remplacées par d'autres activités et d'autres modes d'organisation par suite de la faiblesse du capitalisme périphérique ; la destruction conduit à l'exclusion de larges fractions de la population hors de la production et de la consommation. Aussi les anciens rapports sont-ils faiblement remplacés par des rapports capitalistes. La communauté de l'argent, la communauté qui résulte de la généralisation des rapports marchands, de la médiation de tous les rapports par l'argent ne s'accomplit pas. Si bien que cette complémentarité de la société civile et de la société politique fondatrice de l'Etat de droit ne parvient pas à s'établir.

Ainsi, avec la disparition des communautés concrètes, les ressorts qui limitaient jusque-là la violence, maintenaient la mesure, assignaient à chacun sa place dans la société, disparaissent sans être remplacés.

Les quartiers que nous observons aujourd'hui dans l'urbain n'ont plus grand chose à voir avec les quartiers d'il y a un siècle. La population de chaque quartier s'est relativement homogénéisée selon les revenus, de même que l'espace architectural des quartiers nouveaux, et les modes d'occupation des quartiers anciens se sont relativement homogénéisés. Il peut y avoir solidarité fondée sur la similitude des conditions, des origines, etc., mais ont disparu la force des liens fondés sur les unions de familles, clans, groupements féodaux, etc., l'opposition de nature politique aux autres quartiers, l'organisation hiérarchique tout aussi politique des quartiers d'autrefois. La solidarité de la misère, qui peut exister et existe fréquemment à l'intérieur des quartiers pauvres, ne les constitue pas en unités sociales s'opposant aux autres quartiers. Toutes les révoltes des années récentes sont des révoltes de masse des périphéries urbaines ; la relation, l'opposition principale, dominante, d'aujourd'hui dressent face à face le bloc des quartiers et des populations inclus, à celui des exclus (inclus négativement) de l'économie mondiale. Les seconds sont conçus comme dangereux par les premiers, les premiers sont objets d'envie et de haine pour les seconds.

Mais le désir de mobilité, d'ascension sociale, d'enrichissement est, par ailleurs, dans les quartiers pauvres, tout autant sinon davantage individuel que collectif : la mobilité individuelle est toujours envisageable même si elle ne peut réussir que pour un petit nombre ; elle signifie, au contraire de ce qui était le cas autrefois, l'abandon du quartier d'origine. Dans l'urbain, l'individu peut toujours négocier son appartenance, du fait même que ce n'est plus par et dans le groupe local que son statut se définit.

L'urbain, lieu de désagrégation et de destruction des communautés concrètes, donne aux individus la possibilité d'éprouver leur liberté, donc de négocier et recomposer à chaque instant leurs appartenances. En même temps qu'il désagrége et détruit, il ouvre sur le possible. Mais l'urbain, du fait même qu'il est ouverture sur la liberté, et, par là, source d'angoisse, du fait aussi qu'il est espace d'uniformisation, d'individualisation de création tendancielle de l'individu-masse urbain, autre source

d'angoisse, réactive l'idée de communauté, l'aspiration au communautaire, qui s'investissent dans la volonté, la tendance à la création d'une identité collective ou d'identités partielles, ou encore des unes et des autres. En somme, l'urbain et le quartier moderne sont contradictoires et complémentaires dans l'espace-temps des individus, alors que la ville ancienne se présentait davantage comme une organisation, un réseau de quartiers.

En outre, dans les formations périphériques la mobilité sociale, l'accès à la fortune et à la consommation (à laquelle on aspire tout autant que dans les formations centrales) ne sont pas organisés par les institutions d'une société où le capitalisme s'est pleinement développé, où la notion d'individu et les normes de fonctionnement liées à cette notion se sont pleinement établies. Aussi, tandis que les valeurs d'honneur, de réciprocité, d'équité, de mesure qui réglaient les rapports dans les quartiers d'autrefois s'amenuisent, les relations sociales sont-elles durablement marquées par une compétition sauvage, non normée.

L'affaiblissement des ressorts des anciennes communautés concrètes contribue à l'affaiblissement des institutions religieuses qui leur étaient liées. Le rapport du pouvoir politique à l'organisation religieuse (le corps des ulémas) est déséquilibré au profit du premier. La dualité disparaît, ouvrant la voie au débordement de la violence d'Etat.

Désagrégation des anciennes communautés non remplacées par des institutions fondées sur la marchandise ; ainsi apparaissent des sociétés anomiques dans le premier sens que donnait à ce mot Durkheim, *i.e.* des sociétés où l'organisation sociale, les institutions ne parviennent plus à réguler les rapports sociaux et où, en conséquence, l'emporte l'individualisation des buts et des moyens. Cette anomie est accrue dans l'urbain périphérique par la dévalorisation générale de la représentation de soi et de la culture : ces sociétés urbaines ne produisent pas ce qu'elles consomment, ne maîtrisent pas les techniques qu'elles utilisent, leur participation au politique est réduite par des pouvoirs despotiques appuyés sur l'étranger, l'imitation de l'Occident est présentée comme la seule voie du développement, l'injure symbolique est permanente dans les images diffusées par les communications de masse.

L'anomie résultant de l'incapacité de la société périphérique de réguler les conduites individuelles et de la dévalorisation de sa propre image conduit les individus au rejet de toutes les règles, à une compétition sans frein pour la puissance, l'argent, la consommation ; soit l'anomie dans le second sens que lui donne Durkheim, qu'il définit comme la maladie de la démesure qui s'ancre dans l'angoisse de l'individu lorsqu'il est privé d'institutions imposant des normes. A cette anomie, à cette démesure est coextensif un deuxième sentiment (que Durkheim ne pouvait peut-être pas observer dans les sociétés qu'il avait sous les yeux), la dérélition, le sentiment d'abandon face à l'ubris, à un ordre démiurgique qui écrase les individus et les groupes.

Le travail de la conscience, pourtant, conduit au dépassement de ces sentiments d'anomie-dérélition. Ceux-ci sont corollaire d'un regard tourné vers le passé, de la représentation que ce passé est mort et que, pourtant,

il faut le reconstituer. Rapidement pourtant, l'homme de l'urbain oriente son regard vers l'avenir ; c'est-à-dire vers ce monde qui se développe, se transforme en-dehors de lui, tend à le laisser pour compte, mais pourrait être différent. La dérélction se change alors en recherche de règles nouvelles qui puissent fonctionner dans l'urbain, en aspiration à un nouvel ordre du monde ; elle s'ouvre en définitive sur la réappropriation de soi, de l'urbain, du monde.

Les différences entre ce qui se produit, entre les tensions qui apparaissent dans l'urbain des pays développés et des autres doivent ici être soulignées. Dans les premiers est essentielle la relation dialectique entre bien-être et mal-être, entre la consommation comme mode universel de relation au corps, à la vie, à l'espace, aux autres, à la société, au monde et l'insatisfaction de cette relation, de cette aliénation dans l'objet, qui détermine l'aspiration à une réappropriation, à une libération de la programmation, du quadrillage de la vie quotidienne par la marchandise. Cette relation bien-être/mal-être se retrouve accentuée dans les catégories favorisées des pays sous-développés : la consommation rencontre moins de frein dans une société anomique, elle n'y est pas modérée par l'abondance des activités créatives ; l'insatisfaction s'y renforce de la culpabilité en présence d'une situation où de larges couches de la population sont exclues de la consommation, et où le bien-être est marqué d'illégitimité, parce qu'il semble appartenir à une culture étrangère. Le mal-être débouche moins ici sur la volonté de réappropriation du monde que sur celle de l'unité (du peuple) et de l'authenticité (de la culture). A la périphérie, dans des formations récemment bouleversées par le capitalisme, mais où il n'a pu engendrer ni les institutions qui lui sont spécifiques, ni le bien-être, dominent d'autres sentiments, d'autres représentations.

D'abord l'anomie-dérélction, soit, à la fois, la disparition, l'abandon de la mesure (des normes morales, des rites, etc.) et le malaise, le sentiment de perte face à un monde sans repères, qui conduisent à la soif, à l'attente fantasmatiques de la récréation, régénération du monde ancien. Ce refus fantasmatique d'un urbain dans lequel on vit, qu'on ne peut ni ne veut abandonner malgré les misères endurées, n'a cependant qu'un temps. La contradiction du monde moderne qui ne peut être atteint bien qu'il s'offre au regard, sollicite, exacerbe le désir, bouleverse la société, ses représentations, ses valeurs, conduit à un renversement des représentations. L'urbain n'est plus refusé, mais sa réalité actuelle. Est revendiqué l'accès à la modernité, mais, nécessairement, à une autre modernité puisque celle-ci se donne comme une voie interdite. L'exclusion, ou, plus exactement, l'inclusion négative, ou l'inclusion-exclusion des masses populaires dans/hors du produire (de la production de biens à la production du monde) et de la consommation fonde une immense frustration et la volonté de s'inclure, de participer à la modernité, c'est-à-dire, en définitive, de créer un autre urbain.

Les tensions de la périphérie : bien-être/mal-être (dans sa spécificité), anomie-dérélction, exclusion-inclusion, ne peuvent se reproduire dans

leur instabilité que par une répression qui les accentue, qui accentue le mal-être, la dérégulation, l'exclusion, et le sentiment que l'homme lui-même est rejeté, que sont niés son droit à l'existence, son humanité. C'est pourquoi les révoltes et révolutions de la période présente se font au nom de la justice, d'un droit fondamental, naturel. Leur objet est la revendication des masses, des classes populaires du droit à entrer dans ce monde, à participer à la modernité.

L'urbain, l'urbain comme moment, c'est donc à la fois la disparition des institutions qui contenaient la violence, la démesure et donc le débordement, la diffusion de la violence, de l'anomie, et, en même temps, l'attente, la recherche de nouvelles institutions, de nouveaux cadres qui contiennent la violence, qui rétablissent une mesure et autorisent l'entrée dans le monde moderne. L'urbain, c'est certes, aussi, un espace, un temps, une fonction économique dans le cadre du transnational, etc. ; le définir comme moment dans un devenir c'est subordonner ses autres dimensions à ce qui est l'interrogation collective concrète majeure de l'urbain de la périphérie du monde.

L'urbain comme moment, transition, crise, est un instrument essentiel pour comprendre les sociétés contemporaines dans leur contemporanéité. L'une des critiques essentielles, voire la critique essentielle qui peut être adressée aux travaux qui actuellement se multiplient sur ce que l'on continue à appeler des villes, dans l'aire méditerranéenne et, particulièrement, dans le monde arabe, est d'ignorer l'urbain comme histoire, le fait que le présent de la « ville », de ses habitants, de ses quartiers, de l'ensemble urbain, est un moment. Un moment dans l'histoire d'individus, de groupes arrachés à des communautés concrètes, à la fois libérés des entraves que faisaient peser sur leurs pratiques et leur imaginaire ces communautés, et cependant liés à leurs origines dont ils véhiculent le vieux rêve de justice et d'équité ; en conséquence, habités dans leur vie quotidienne même par « une colère rentrée » (Ernst Bloch), en face de ce monde qu'ils considèrent injuste parce qu'ils n'y trouvent pas de place, parce qu'il ne leur donne pas de place.

L'analyse positiviste de l'urbain dichotomise les niveaux en profondeur et les phases de la réalité sociale contemporaine ; elle centre son intérêt sur l'espace physique et l'immédiateté, sur les apparences morphologiques, oubliant la protestation tantôt chronique tantôt effervescente de cet espace et de cette immédiateté, faisant ainsi l'impasse sur la présence dans l'urbain du désir des peuples, de leur attente de l'entrée dans la modernité.

Ce désir, cette attente, il faut ici y insister, sont déjà entrée des peuples de la périphérie dans la modernité, si on la définit par le refus des limites assignées, la volonté de les dépasser, de se diriger vers ce que l'on désire, ignore, mais dont le manque est générateur d'angoisse. La période qui s'achève est celle du bouleversement des formations sociales par imitation de l'Occident, par « modernisation » mimétique.

Ce bouleversement du monde, dont l'urbain est la conséquence, en même temps, installe dans les individus la volonté d'entrer aujourd'hui en mouvement, le refus des limites imposées ; ce nouveau projet de modernité doit se définir par rapport et dans la contestation de la modernité de l'Occident qui est exclusive, fait obstacle à l'entrée de la périphérie dans la modernité. Tel est, sans doute, le grand problème des années à venir, d'une longue époque certainement ; mais le moment présent est celui du passage entre une période où domineront l'idée et la recherche d'une modernité nouvelle, située au-delà des impasses de la modernité de l'Occident, dont les acteurs seront les peuples de l'urbain de la périphérie.

Le discours populaire de la révolution iranienne illustre les changements que l'urbain introduit dans les idées, les représentations, l'imaginaire. On y voit à l'œuvre la logique du mal-être dans les classes bénéficiaires du bien-être, celle de la déréliction chez les individus récemment arrachés aux communautés concrètes, celle de la recherche d'une autre société, d'une autre modernité, là où domine le sentiment de l'exclusion.

La révolution s'est faite au nom de l'islam, en lui l'unité populaire s'est reconnue ; c'est pourquoi le discours sur la révolution est, dans une large mesure, un discours sur l'islam (les pages qui suivent proposent un certain nombre de résultats d'une anthropologie de la révolution iranienne basée sur le discours populaire recueilli en 1980-81, poursuivie en collaboration avec Abdolrâhman Mâhdjoub).

Dans ce discours, l'urbain est constamment présent ; plus exactement, il en est le fondement. Individuellement, les locuteurs, dans leur très grande majorité, présentent la révolution comme un moment de prise de conscience de leur relation au monde, de l'injustice subie, de leurs droits, du sens de la religion ; la révolution se donne comme une novation, comme une transformation de la conscience. Or, ces locuteurs sont eux-mêmes des acteurs de la révolution ; ce qui signifie que la révolution, en même temps que lutte politique, que drame dont les rythmes appartiennent à la temporalité populaire, a été un processus collectif de prise de conscience d'une réalité nouvelle, la réalité nouvelle de l'urbain avec laquelle les représentations anciennes ne cadraient plus.

S'il y a processus collectif de prise de conscience d'une réalité nouvelle et changement de la relation au monde, pourtant (i) cette nouvelle relation au monde, et la religiosité dans laquelle elle s'exprime, varient selon les modes d'expérience de l'urbain, (ii) une minorité existe pour laquelle la révolution ne s'inscrit pas comme rupture dans les représentations religieuses mais demeure un moment d'une hiéro-histoire dont la représentation n'est pas modifiée.

Alors qu'avec l'urbain, la religion intimiste, le culte des saints disparaissent radicalement de la majorité des discours ; on le retrouve encore bien vivant chez des individus que l'urbain a épargnés parce qu'ils vivaient dans des niches écologiques et professionnelles. Ce discours signale immédiatement sa relation aux anciennes communautés concrètes en ce

qu'il se réfère entièrement à la famille, à la famille élargie, aux relations de voisinage, etc. L'univers dans lequel il se déploie est un univers de relations personnelles. Le ciel est homologue et réciproque de la famille et en garantit l'existence. Il propose des règles pratiques, applicables dans les relations interpersonnelles et intervient parfois pour favoriser les projets individuels du croyant.

Entre le croyant et le saint qui fait l'objet principal de son culte, s'établit une relation de don et de contre-don. Le croyant s'abandonne au saint patron, se place dans ses mains, lui déclare sa confiance, multiplie les actions de grâce, prononce des vœux. En contre-partie, il attend la reconnaissance du saint, c'est-à-dire des bienfaits tant ici-bas que dans l'au-delà. Le saint doit répondre. Il répond effectivement, parfois par des voies mystérieuses, parfois en permettant au croyant d'exercer une violence qu'il ne perçoit pas comme telle, qui, d'ailleurs, est maintenue dans une certaine limite et prend des formes rituelles.

La relation au saint n'est pas une relation légale, morale, mais d'amour. de confiance, d'identification-projection. Aucune référence n'est faite à la loi, à la règle islamique. Le clergé est ignoré. Soit donc, un culte intimiste, familial.

Dans la perspective de cette religiosité, la révolution est un phénomène divin ; elle n'est pas un événement politique, mais signale que la fin des temps est proche, qu'est proche la venue du Mahdi, que le moment est arrivé où tous rendront grâce à Dieu et à ses saints.

Dans le registre de la permanence des représentations religieuses, se rencontre aussi une reprise populaire de l'islam savant, de l'islam des ulémas, de l'islam urbain « traditionnel » (plus qu'à proprement parler populaire, cette reprise appartient apparemment à des classes moyennes : petits producteurs marchands, petits capitalistes). L'islam est ici un ensemble de règles parfaites et intangibles. Le croyant doit soit les connaître lui-même, soit s'en remettre aux ulémas, aux doctes. Le Mahdi interviendra à la fin des temps pour établir une société juste, fraternelle ; il délivrera de la Loi. Dans l'attente de ce moment, doivent être appliquées les règles du droit positif islamique dit par les ulémas. L'application intégrale de l'islam produit d'ailleurs la justice sociale puisque, par postulat, l'islam est la justice sociale. Cette justice n'est pas contradictoire avec le capitalisme, avec la propriété privée auxquels l'islam est favorable, qu'il protège et épaula. L'homme reçoit dans l'au-delà le prix du bien et du mal qu'il a fait ici-bas ; mais il ne peut rien pour modifier le cours de l'histoire ; il doit attendre, prendre patience. La révolution a suivi un plan divin de rétablissement de l'islam ; elle n'autorise aucune innovation qui trahirait à nouveau l'islam rétabli.

Dans ces deux représentations de l'islam se reconnaissent les deux pôles de la religiosité populaire traditionnelle. Contrastant très vivement avec elles, apparaissent avec force des religiosités nouvelles, traversées par l'urbain, qui représentent un bouleversement des anciennes représentations. Il en existe trois types principaux : le premier, celui de l'individu-masse urbain, est propre aux paysans dépayannés ; Hassane K.

en est l'archétype, dont *Peuples Méditerranéens* a publié le discours (F. Khosrokhavar, 11, avril-juin 1980). Le choc subi par Hassane K. par suite de l'exode, de la rupture de la communauté rurale, de la dispersion familiale est immédiatement attesté dans son discours. De façon très remarquable, il dit de Tehran que c'est un grand milieu (*mohit é bozorgue*) ; il définit ainsi son expérience de la capitale, l'expérience qu'un paysan dépayssé peut avoir de l'urbain. Les repères sociaux, culturels, religieux du village se sont effondrés. Hassane K. n'est plus enfermé dans le réseau des pratiques collectives villageoises rendues nécessaires par la pression du groupe ; il est jeté dans un espace sans mesure où tout est possible (c'est le sens de l'expression *mohit é bozorgue*), confronté à lui-même, à ses propres choix, au choix entre le paradis et l'enfer, à sa propre liberté. Situation angoissante qui, dans son discours même, appelle immédiatement le souci d'une rigoureuse observance religieuse et de fusion dans la communauté musulmane. Il cherche à reproduire dans l'urbain les conditions de la vie religieuse et sociale des campagnes. Mais la différence est considérable : il n'est plus déterminé de l'extérieur par un groupe qui lui préexiste, qui est cimenté par le rapport à la nature, au propriétaire foncier, etc. ; face à sa déréalité, à l'anomie dont il souffre, il cherche à reconstituer une collectivité nouvelle dont l'instrument de cohésion serait l'islam. La religion, ainsi, change radicalement de statut. Elle ne vient plus s'amalgamer à l'existence d'un groupe dont la logique fondatrice est ailleurs, lui fournir des règles morales et une interprétation de l'au-delà qui se combine à des représentations et à des pratiques qui trouvent leur nécessité dans la perpétuation matérielle, sociale, symbolique d'un groupe ; elle devient la référence fondatrice d'un groupement, la loi commune que s'imposent les individus qui porte à l'existence collective leur masse disjointe et sauve tant les individus que leur collectivité de la déréliction où ils avaient été plongés.

Prévaut dans cette nouvelle religiosité de l'urbain la contrainte, l'obligation morale qui permet de reproduire de façon fantasmagorique les conditions de l'existence dans les communautés concrètes, et ainsi, de reconstituer une communauté cette fois fondée non sur des rapports concrets mais sur une règle abstraite auto-imposée. Cette religiosité urbaine est nouvelle et pourtant tournée vers le passé. La relation à l'histoire, au politique résulte de cette perspective. Les paysans-dépayssés, individus-masse de l'urbain, ne s'éprouvent pas sujets de leur histoire, une histoire que Dieu seul organise, en même temps, ils ressentent le besoin d'un guide en lequel ils puissent affirmer leur unité, devenir force sociale, et imposer à tous, à eux d'abord, la contrainte dont ils ressentent le manque.

L'urbain, le malheur, la déréliction dissolvent la relation intimiste avec les saints, renforcent le pôle de la transcendance et conduisent à une volonté fantasmagorique de retour au passé. Cette volonté s'investit dans l'urbain ; construit en communauté, il doit remplacer les communautés concrètes disparues.

Les religiosités révolutionnaires (qui peuvent ainsi se nommer parce que, dans le cas iranien, elles appartiennent aux protagonistes de la révolution) se distinguent des précédentes en ce qu'elles abandonnent radicalement la hiéro-histoire. L'homme, désormais, produit son destin ; celui-ci n'advient pas par la volonté de Dieu, du Mahdi ou d'un saint. L'histoire est désacralisée, détranscendentalisée.

L'action des hommes fait l'histoire, accomplit Dieu dans l'histoire, aussi, les vertus de patience, d'attente (attente de la parousie) sont dévalorisées. Le même verset qui était interprété comme signifiant que la créature doit attendre avec impatience la fin des temps, est désormais considéré comme voulant dire que la patience est nécessaire dans la lutte, c'est-à-dire comme recommandant l'impatience dans l'histoire. Ici, donc, l'urbain a engendré une double rupture avec les cultes intimistes, les dieux lares et avec un univers ordonné de l'extérieur par les forces célestes. A partir de cette rupture, deux courants principaux se distinguent dans les religiosités révolutionnaires : le courant populaire et celui des avant-gardes.

La religiosité révolutionnaire populaire est centrée sur la notion de justice, sur le *harhe* en quoi se note sa continuité avec l'ancienne religiosité populaire, son ancrage dans l'imaginaire millénaire, dans la source de « la colère rentrée » du petit peuple des villes et des campagnes, et des prophétismes.

La notion de *harhe* ne se réfère pas au droit positif, au droit des juristes mais au droit naturel, à un droit sacré, imprescriptible qui serait inhérent au fait d'être homme. En définitive, le *harhe* est ce qui, collectivement, est considéré comme juste, fait l'objet d'un consensus populaire. Prolongeant cette notion d'équité, *harhe* désigne aussi le vrai, non au sens de véracité, de vérité par rapport à un état de fait, mais la vérité en tant qu'expression de ce qui est équitable est perçue collectivement comme relevant de l'équité. *Harhe* a donc le sens de justice, d'équité sociale dans un sens très large non pas seulement matériel (distribution des biens) mais dans le sens de la participation pleine et entière à la vie de la société. La justice, l'équité ne sont donc pas définies *a priori*, par une lecture juridique du Coran et des traditions par exemple, par une lecture faite par les doctes ; la justice est ce qui se conçoit comme juste. Elle se découvre donc dans l'histoire, dans la lutte du peuple contre ceux qui ne lui rendent pas justice. L'histoire ainsi est un mouvement vers la justice.

Dans le discours populaire, l'islam est identifié à ce mouvement, il se conçoit comme la promesse d'amélioration du sort des pauvres, des déshérités : comme la lutte millénaire des pauvres pour obtenir justice, pour recouvrer leur droit et non comme proposant une définition transhistorique de la justice. Ainsi, le sens de l'islam dans la religiosité populaire nouvelle, le sens de « l'islam authentique » se découvre dans la lutte des pauvres pour la justice sociale, i.e. pour l'actualisation de l'islam.

Par ailleurs, l'islam, en tant que corps social, est identifié au peuple (là aussi, il y a continuité : les classes populaires s'auto-désignent anciennement comme « les musulmans ») et l'islam est sa référence unitaire ; les rites religieux ont d'abord pour objet de signifier l'unité du peuple. Ainsi, les pauvres se conçoivent comme le peuple de Dieu, communiquent directement avec Dieu, interprètent directement la parole de Dieu sans la médiation des clercs. Ceux-ci sont essentiellement reçus comme des mandataires politiques nécessaires dans un moment donné de l'histoire, dans ces années de l'après-révolution où « les musulmans » n'ont encore aucune expérience politique.

Le fondement de l'islam révolutionnaire des avant-gardes, c'est le mal-être des classes moyennes dans une société qui leur assurait le bien-être : très fort sentiment d'inutilité due à l'absence, à la privation du produire, sentiment du non-sens de la société et besoin de sens, culpabilité vis-à-vis d'une société profondément divisée entre inclus et exclus, culpabilité vis-à-vis d'une culture, de l'islam que l'on était tenté d'abandonner pour le bien-être. Retourner à l'islam, c'est ici à la fois retourner au peuple musulman et retourner à son identité, réaffirmer l'identité comme productrice de sens.

Pourtant retourner à un islam que l'on a perdu (au contraire du peuple qui n'en a nullement le sentiment puisqu'il se conçoit comme peuple de Dieu), c'est reconstruire l'islam, construire la cité de Dieu, mais la construire en quelque sorte abstraitement à partir des textes, de la lecture du Coran. L'urbain est encore là. Les références à un univers concret, à des communautés concrètes sont brisées ; il faut réinventer la société ; établir la cité de Dieu, la cité *towhidi* selon les plans dressés par Dieu, dont le sens est d'ores et déjà clair, défini une fois pour toutes, et sans attendre, sans attendre le Mahdi ; au contraire, créer le règne du Mahdi dès maintenant afin qu'il puisse apparaître.

Ici il y a donc, nécessairement *maktabe* (doctrine) et doctrinaires, c'est-à-dire avant-garde pour tenir la ligne politico-idéologique. La théorie politique est ici léniniste ; on ne s'y réfère pas, mais la filiation est claire. Cette reconstruction de l'islam, ce dessin de construction de la Cité de Dieu conduit à se retourner contre le peuple qui ne connaît pas « l'islam authentique » et doit donc être éclairé, éduqué, mis en tutelle. La Cité de Dieu, celle qu'Il a définie une fois pour toutes doit lui être imposée.

Les deux islams révolutionnaires se rencontrent ainsi dans le rejet de la hiéro-histoire, dans l'affirmation d'une histoire faite par les hommes ; ils se séparent parce que, pour le peuple, la justice promise par l'islam, la Cité de Dieu si l'on veut, est à découvrir, alors que pour l'avant-garde elle est déjà écrite.

Bien entendu, les doctrinaires se sont divisés sur le sens à donner à la Cité de Dieu ; il ne pouvait en être autrement puisque le pouvoir politique était en jeu. Et le pouvoir de l'une quelconque des factions, ne pouvait être que despotique, puisque toutes prétendaient assigner à la société une forme qu'elle n'avait pas choisie.

Parmi les représentations de l'islam rencontrées, seul l'islam révolutionnaire populaire est porteur d'avenir parce qu'il est entièrement ouvert, n'est pas embarrassé d'images du passé. Il a rompu avec la hiérophorie et avec des modèles arrêtés *a priori* de la société à construire ; les individus, « les musulmans » ne comptent que sur eux-mêmes et sur l'histoire, sur leur histoire pour la bâtir. La rupture de l'urbain est acceptée en même temps que l'urbain dans sa forme présente, est refusé, jugé insatisfaisant.

LA CRISE DE L'URBAIN EN MEDITERRANEE ORIENTALE

Burhan GHALIOUN

Cette réflexion porte sur la nature, les raisons d'être, les conditions d'évolution ou de croissance de ce fait urbain, relativement récent, que sont les villes modernes de la rive sud de la Méditerranée ; comment appréhender ce fait urbain, le distinguer des anciennes formes urbaines : cité-Etat, cité d'empire agraire ou agro-marchand ? Comment redéfinir le concept de ville pour pouvoir traiter de ces villes du Sud ?

Brièvement, schématiquement, je dirai que l'urbain, dans ses formes anciennes ou modernes, émerge comme un fait nouveau ou comme un effet de l'articulation de l'ordre social et de l'ordre spatial. Entre les rapports sociaux et ceux de l'espace, existe un lien dialectique qui ne peut être réduit à l'un ou l'autre terme. Et, si par ordre nous désignons aussi des contraintes, l'espace de l'urbain, espace d'opportunités nouvelles, constitue en soi un dépassement, donc un facteur de changement et de réalisation. Aussi la ville ne reflète-t-elle pas passivement un ordre social donné ; elle joue un rôle actif dans la transformation et la mise en œuvre de cet ordre. Elle organise un ensemble de possibilités et d'impossibilités au milieu desquelles évoluent individus, groupes, communautés déployant des stratégies pour réaliser des desseins propres ou collectifs.

Le concept de ville semble recouvrir trois ensembles de rapports : rapports de l'homme à l'espace, comportant eux-mêmes la délimitation de cet espace, son image intériorisée et les possibilités de mouvement, de réunion, de séparation ; rapports de l'homme au temps et, donc, rythmes de vie et de travail, de réalisation et de mort ; rapports de

l'homme à l'homme et donc un ensemble de réseaux de communication et de relation, des formes de représentation et d'identification, des notions d'individu, de citoyen, de clan, de caste, de classe ; des idéologies, etc.

La ville se présente ainsi comme une capacité de construire ou de reconstruire un espace social propre à partir d'un certain nombre d'opportunités et de fonctions articulées les unes aux autres et ancrées dans l'organisation sociale.

Le propre de la ville, de toutes les villes, est la possibilité offerte de multiplier les échanges et les relations de toutes sortes. Ses structures et le rapport que ses habitants entretiennent avec l'espace changent ainsi en fonction des transformations subies par les modes d'échange, les moyens de communication et les représentations que se font les hommes du temps et d'eux-mêmes.

La ville moderne est née de la négation du fief féodal, s'est imposée comme espace libre, auto-géré et souverain. Elle a évolué socialement et politiquement avec le développement de la notion d'individualité, de citoyenneté, de nationalité et de rationalité. En réalité, la ville comme mode de vie, réseau de relations humaines, de valeurs et de possibilités offertes tant aux individus qu'aux groupes, ne saurait être appréhendée en dehors d'un procès historique marqué par les révolutions industrielles, politiques et culturelles de notre temps.

Le problème qui se pose alors à qui tente de comprendre les forces qui créent et agitent les villes de la périphérie du monde actuel est celui-ci : dans quel cadre et sur quelle base se développent et s'accroissent ces villes dans des sociétés qui n'ont pas connu ces révolutions, dont l'histoire a suivi un parcours différent ?

Dans les apparences, toutes les villes de la Méditerranée ont conservé des aspects morphologiques et anthropologiques communs hérités des empires, des affinités culturelles et ethniques que ceux-ci ont créées.

Pourtant, malgré l'unité réelle de l'espace méditerranéen, des bouleversements politiques se sont produits qui ont fait de cet espace exigü la ligne de démarcation entre civilisations, entre le Nord et le Sud. L'unité de l'aire méditerranéenne a été sans doute rompue lors du déclin de ses empires universels puis de ses républiques maritimes et de l'essor spectaculaire de l'Occident industriel et, de plus en plus, atlantique.

Cette rupture, moins ressentie au niveau de certains systèmes de valeurs en raison de leur rigidité, est profonde sur les plans les plus élaborés de l'organisation sociale : économie, politique, technologie et culture. C'est dans ces domaines que l'urbanisme trouve la raison de son renouvellement, il est l'incarnation d'une forme de sociabilité elle-même fondée sur une forme de civilisation, c'est-à-dire sur une vision et une appropriation du monde matériel et symbolique. L'ancienne cité se définissait par opposition à la campagne, par la densité des communications, que permet la concentration de la population dans un espace limité. C'est en tentant de surmonter la contrainte de l'espace, en le dissolvant dans le temps fluide et infini, que la civilisation moderne, grâce aux

moyens et techniques de communication qu'elle ne cesse de développer, cherche à fonder et généraliser une nouvelle forme de sociabilité. Du coup, la place et le rôle de la ville ont changé.

Rien donc de comparable entre les cités impériales des civilisations agraires ou agro-commerçantes et les villes modernes de l'ère technologique. Ces dernières ne sont plus des points de convergence de routes, d'hommes et de cultures différentes et éloignées, mais, plutôt, les centres de production, de création et de diffusion de biens matériels et culturels dans un monde désormais sans frontières. En même temps qu'elles marginalisent la campagne, elles créent un marché universel où peuvent s'affronter et coopérer toutes les nations. C'est maintenant entre les villes elles-mêmes, et en fonction de leur capacité d'occuper les réseaux de communication et d'échange internationaux que la différenciation s'opère, en même temps que la domination des unes sur les autres. Les villes reflètent dans leurs structures non seulement l'essor industriel, mais également les effets contradictoires de cet essor entre le centre et à la périphérie.

Ville et anti-ville

L'apparition et la croissance des villes modernes dans les pays de la rive sud de la Méditerranée, des pays arabes donc, sont liées à ce mouvement général, mais dans la négativité de son histoire.

A grands traits, la constitution de ces villes s'est faite en trois phases principales. L'essor industriel et technique a, dès le XVIII^e siècle, son répondant politique et social international dans le partage du monde entre deux sphères séparées : les colonies et les métropoles. Ce qui n'est pas simple division de l'espace mais, aussi, du temps, des rôles, des fonctions. Le temps fait de progrès pour les unes, l'est de déclin et de retard pour les autres. Même dans la vie sociale, les règles ne sont pas les mêmes. L'esprit des lois apparu comme le fondement de la légitimité et de la suprématie de la société en métropole, est ici nié et sa négation devient la condition nécessaire de l'asservissement des sociétés colonisées. Ainsi, élevée au niveau de principe, la force est apparue comme acte fondateur de la nouvelle sociabilité dans ces sociétés appelées plus tard sous-développées ou périphériques.

La deuxième phase du processus est encore plus fatale à l'évolution de la ville. Il s'est agi en effet de traduire cette hégémonie générale et militaire en données pratiques et durables. Graduellement s'est réalisée une forme de distribution des populations et de l'espace garantissant et affirmant la séparation entre maîtres et esclaves, colons et indigènes. Ainsi est née la ville moderne face à la medina traditionnelle et à ses dépendances. La ville évolue dans cet espace mutilé, morcelé, sur la base de la reproduction élargie de ces mutilations et morcellements.

Cet espace, découpé et façonné par la colonisation, dans un troisième temps, est marqué par le sursaut nationaliste, il est récupéré et étendu

par les élites locales, formées à l'image de leurs ex-maîtres coloniaux. A la mutilation étrangère succède l'auto-mutilation, s'accélère la négation de soi, du temps et de la loi. Les structures de la ville ne peuvent ainsi que reproduire les rapports d'un mercantilisme croissant extraverti, deuxième versant du capitalisme industriel et productif. Elles y répandent les phénomènes d'exclusion, de marginalisation et de désintégration, indissociables du processus de mercantilisation des fonctions et des valeurs culturelles et morales. L'affairisme constitue ici la loi qui régit aussi bien l'aménagement de l'espace, la construction, l'architecture que les rapports politiques et l'organisation sociale. En résultent un inqualifiable désordre social, la rupture de l'unité de l'espace et de l'homme, l'impossibilité de communiquer autrement que dans l'échange des produits et l'acquisition de profits matériels et immédiats. A l'arrière-plan se situe l'effondrement des campagnes et de l'artisanat qui a libéré, ou plutôt arraché à leurs cadres sociaux et à leur environnement, des hommes et des femmes venus en masse retrouver en ville un semblant de sociabilité et de communication, un ultime refuge contre la force de désintégration et de dévalorisation, à laquelle ils sont exposés. Ils cherchent à préserver un reste d'humanité qui leur échappe à l'instant même où ils pensent le retenir.

Ainsi émergent ces villes sauvages dont la croissance est incontrôlée et incontrôlable, où se multiplient les cloisonnements, base unique du maintien de l'ordre et de l'équilibre dans des rassemblements d'hommes situés en marge des courants d'échange et d'innovation internationaux. Derrière cet effondrement et ce rassemblement, apparaît à l'œuvre une logique d'asservissement et de récupération grâce à laquelle des villes dominées par les centres internationaux de la civilisation, dominant à leur tour des campagnes, marginalisées par la capitale. Celle-ci se présente comme la dernière étape dans la voie de l'exportation des hommes et des capitaux et dans l'affranchissement des groupes prospères vers le royaume de liberté, *i.e.* les centres développés où peuvent s'exercer des rapports de réciprocité, c'est-à-dire de communication vraie. Ainsi cohabitent et s'affrontent dans les villes et par les villes des aspirations, des conceptions et des intérêts à la fois inconciliables et impossibles. D'où l'absence de communication et la tendance à la fétichisation des statuts, des pouvoirs et des mots. Aussi l'expansion et l'accomplissement de soi ne peuvent-ils se faire que par extension et par occupation du territoire de l'autre, faute de se réaliser dans la multiplication des échanges. C'est pourquoi l'espace se trouve réduit à une simple extension du territoire physique, et le temps dissout dans une durée linéaire et simple assimilée à l'éternel. Ainsi sont réduites au maximum des chances de mobilité sociale ou historique. Ainsi, loin de confirmer un quelconque progrès, les activités bouillonnantes et bruyantes apparaissent davantage relever de la gesticulation. Le cloisonnement de l'espace se complète donc d'un cloisonnement du temps : l'évolution sociale et urbaine se produit à travers crises, sauts, éclatements successifs de la ville et de la société. Celles-ci apparaissent ainsi

comme la somme de l'accumulation de structures et de couches étrangères, hétéroclites, appartenant à des âges séparés. La belle architecture des époques révolues s'engouffre avec le monde social qu'elle incarnait, dans le chaos d'une modernité morcelée et non assumée. Tout, symbole, valeurs, imagination, aspirations, est englouti et nivelé par le béton.

L'esprit mercantile ne structure pas seulement la ville comme espace brisé, irrationnel, éventré, infonctionnel, mégalomane, dénué de toute intimité, il dicte aussi à la ville ses fonctions comme non-lieu de la vie publique. Il y est interdit de communiquer, voire de circuler librement, de se réunir, d'agir collectivement, de participer activement à la création d'une vie en commun. On y vient pour se dépersonnaliser, se débarrasser du passé et de l'avenir, noyer le temps et l'espace dans une entité informe et incolore.

La ville s'identifie ainsi elle-même comme juxtaposition d'hommes et de choses qui ne se regardent et se rencontrent que pour se rejeter ou s'ignorer. L'échange de paroles n'est qu'un barrage dressé devant toute communication, ou, plutôt, que voile qui dissimule les intentions. L'impersonnalité est la condition de l'adhésion à une communauté qui fait de sa propre négation le sujet de l'histoire. Derrière ce conformisme banal se cachent des appétits insatiables qui savent que leur survie, dans un espace qui se rétrécit à mesure que s'accroît le nombre de concurrents, dépend nécessairement de la mort de l'autre. L'hypocrisie, communication piégée et message confisqué, y trouve son terrain de prédilection et occupe tout le champ de la communication. Ruse de parole ou parole rusée, elle est l'art absolu de l'occultation des contradictions ; seule elle offre à une société qui n'a plus aucune raison d'être un semblant de raison, assure un minimum de cohésion et d'unité. Elle est le reflet de la déchéance d'un ordre social, de la rupture de ses équilibres les plus profonds, d'un ordre hanté par ses inhibitions, ses tendances répressives, ses tensions insurmontables et ses désirs refoulés.

Mise à l'écart des courants rénovateurs du capital et de l'information, inlassablement pompée par eux, la ville perd ses capacités de régénération, se dessèche, s'empoisonne de sa propre croissance. Elle devient le dépotoir d'une humanité déchue. C'est dans la capacité à devenir centre de création et de diffusion de la civilisation que la ville trouve sa raison d'être, s'épanouit comme espace de développement des libertés, de communication et de valeurs sociales acceptées. En l'absence de cette sociabilité ordonnée et policée, la croissance des centres urbains a pour fonction réelle d'occulter l'absence de créativité, d'individualité, de communication par un simple rapprochement physique. C'est pourquoi, d'un espace investi de signes et de significations, elle se réduit à un lieu de cohabitation confuse et d'encombrement sémantique. Elle se présente de plus en plus comme le sous-produit ou le résidu archéologique d'une civilisation industrielle à laquelle elle offre, bien que privée elle-même d'historicité, la mesure de l'histoire.

Force du négatif

Il ne faut cependant pas céder à la facilité de la comparaison et ne voir dans cette ville que l'opposé ou la forme dégénérée et dénaturée de la ville « vraie ». L'anti-ville n'est pas une ville moins ses fonctions et sa structuration, elle est une formation urbaine nouvelle, évoluant dans des conditions historiques et matérielles particulières, ayant sa propre dynamique, ses contradictions, ses forces, ses modes d'équilibre propres, qui se décèlent et découvrent dans la spécificité des rapports que ses occupants entretiennent avec le temps, l'espace, l'histoire et avec eux-mêmes ; on s'aperçoit alors que la force de cette ville relève de sa capacité d'offrir et développer, dans une société éclatée, des possibilités d'unité et d'équilibre fondées sur l'autonomisation, le cloisonnement, et de rendre ainsi possible une vie en commun, c'est-à-dire une sociabilité aux valeurs négatives.

L'anti-ville n'est pas non plus, ne doit pas être confondue avec le bidonville où elle plonge ses racines. D'ailleurs, même du point de vue spatial, les bidonvilles ne sont plus des annexes périphériques isolées et marginalisées. Ils pénètrent la ville et la vie sociale, à mesure que celles-ci deviennent le centre de reproduction des valeurs déclassées et des rapports dévalorisés, c'est-à-dire de l'anti-société. C'est pourquoi l'anti-ville ne se limite pas à l'aire du sous-développement mais déborde sur l'aire industrielle dont plusieurs villes se trouvent dans la même situation que leurs jumelles du Sud. Bref, l'anti-ville n'est pas les décombes de la ville mais la coexistence de modes de pensée, d'intérêts, d'ambitions diverses et contradictoires se déployant en de multiples stratégies pour l'hégémonie ou la survie. Ne pouvant permettre à ses stratégies de se réaliser, le propre de l'anti-ville est de tenter de les évacuer par un jeu de compétition à vide dont l'objectif est de neutraliser toutes les forces pour empêcher toute hégémonie durable. La ville apparaît ainsi comme un immense cimetière de rêves perdus, d'illusions, d'espoirs trahis, de voyages manqués vers cette civilisation en laquelle s'incarne aujourd'hui l'aspiration séculaire de l'homme à l'universalisme. Derrière cet échec se refond une société vivant dans l'attente d'une renaissance toujours ajournée, vivant en négatif, comme dans une réserve planétaire, le spectaculaire essor de l'homme et de l'humanisme.

Cette négativité ne doit pas conduire à sous-estimer l'effort surhumain que des populations d'anciennes civilisations sont contraintes de déployer chaque jour, à chaque instant, pour préserver un semblant d'humanité et survivre à un destin pitoyable. Des valeurs et des beautés indescriptibles existent dans cette force de l'histoire négative qui, avant d'entreprendre une nouvelle et meilleure écriture universelle, doit gommer les traces insignifiantes d'une écriture que les bouleversements ininterrompus des sociétés, de leurs structures et de leur pensée ont rendue caduque.

RESUMES / ABSTRACTS

An essay on a rhythm-analysis of Mediterranean cities

Henri LEFEBVRE, Catherine REGULIER

How to intensify the impressions of anguish, torment and pleasure that Mediterranean cities arouse? There are two inseparable, complementary aspects to this study: history, general knowledge, urbanistic and architectural descriptions, and comparisons with northern cities; and on the other hand, the direct impressions of travelers, migrants or tourists as they arrive. This study attempts to bring together what comes from immediate intuition and what has been acquired through knowledge. It could serve as an introduction to Mediterranean cities in a book that, unlike ordinary guides or current sociological essays, would consider a city to be a vast theater where a variety of scenes — peaceful or violent, delightful or bloody — are played out.

The diffusion of color : Casablanca, Morocco

Guy LEONARD

Is Casablanca white? The renaissance of colors can be seen on a walk from neighborhood to neighborhood. Is this renaissance the work of schools of architecture, or has it been inspired by a popular movement? Maybe we should ask whether Casablanca is Mediterranean, a city on the seashore, a city that belongs to a cultural zone that reaches the New World, or a city deep in Morocco whose vitality seeks to burst out into each lived-in space. Casablanca has grown explosively, and the major difficulty is keeping the peace. Does this diffusion of color not suggest internal tensions?

Why windows? Practices about openings and closings in Cairo

Jean-Charles DEPAULE

Windows are complex devices that, though part of walls, are a means of crossing and controlling the crossing of these boundaries. Windows offer a large range of possibilities to inhabitants. In Cairo, the ways windows are used shed light upon practices that are, at first sight, paradoxical, for they do not correspond to the excessively uniform, stable image of space and of the still too prevalent ways that Arabs dwell therein. Windows thus reveal, within the city, a cultural and social diversity that affects both the territories of everyday life and behaviors (extroversion and theatricalization in contrast with more discreet attitudes).

Beirut and urban war: the city and the void

Jade TABET

Since the beginning of the Lebanese war ten years ago, Beirut has become an "exploded" city where the center no longer symbolizes the place of a collective memory. After the destruction of the downtown area, Beirut was reorganized along the "greenline". On each side of this symbolic wall with the new "city gates" that are located inside the city and not at its outer limits, space is perceived differently. West Beirut, under the pressure of migrants and refugees, slums and shantytowns, is expanding toward the southern suburbs as the area around the old center is squatted and invaded by the periphery. Meanwhile, East Beirut, like a repetitive, monotonous net with no definite urban image, reaches out along the coast and into the mountains. The self-destruction of West Beirut as its urban space disintegrates and the lost urbanity of East Beirut trapped as it is in a closed consumption circuit both reflect the same reality: Beirut now looks like a city split into two peripheries.

About the usefulness of rumour during wartime: farewell, Beirut!

Roger NABA'A

Just as, during the Lebanese war, blind terror is aimed at physically ruining the opponent's territory, rumour-mongering contributes, by means of language, to his symbolic, psychic ruin. War and rumour, bound together, are two tactics. They seek the ruin of an adversary but not with the same means. Rumours can sometimes constitute a weapon as powerful and effective as blind terror.

Urban ubiquity, the space of enunciation of North African novels

Charles BONN

A city is not only a content, a space-object described in some North African novels; it is also the space wherein these novels are produced and read. Writing novels is, by nature, urban, for even whenever a novel describes the countryside, it does so as a paradigm for an urban perspective. As an urban phenomenon, writing novels makes possible the encounter between various languages and between the different frames of reference that have always served as a stage in the city. But this encounter, inside novels, underscores that the various languages have diverse origins and that writing novels is as ubiquitous as the city. A city is all cities just as a novel exhibits a plurality of languages. If the label "North African novel" like the name of a city designates a specific place, the novel like the city is this ubiquity itself, this non-place whence a place can be told.

Alexandria, the voyage of the West: About Lawrence Durrell's *The Alexandria Quartet*

Monique GADANT

In Durrell's novels, Alexandria is the paradigm of Mediterranean cities. At the crossroads of civilizations, it is laden with history and peopled by exiles who, questing for an identity and forced to communicate in spite of their differences, believe that they have found in the passion of love a way to resolve their anguish. Inspired by Gnostics, Durrell sees the city as a metaphor of matter and the fall. *The Alexandria Quartet*, a meditation about the liberation from passion, the liberation of the *soma/sèma* (body/tomb), challenges the passion of love and reflects upon the relationships between art and life. All the characters encounter the necessity of defining a life-style, an ethics of desire, new love relationships. Must a new urban civilization not be invented where ancient communities have vanished and their values lost meaning? Artistic creation and love as action are the keys of a new spiritual and, consequently, social life. Alexandria, is, herein, the pretext for an inner voyage; and this novel, a new way to travel in the Orient. Indwelt by ancient history while ignoring the colonial present, Alexandria is a projection of Western romanticism.

The Berbers of Chinini

Traki ZANNAD

In a region with a hard climate, whose past is the result of desolation and fear, the Chininians have, with minimal means, obtained maximal

comfort. The perched villages in southern Tunisia are an original way to occupy space; dwellings are constructed in rock like cells in a honeycomb. The inhabitants now complain about the lack of water, electricity and collective facilities; they are abandoned by the State. To survive, some emigrate toward Tunis, or even farther.

Two historical squares in Casablanca, economic capital of Morocco

Guy LEONARD

What is the identity of a new city like Casablanca? Perhaps the observation of two historical squares can help answer this question. Urban development necessitates the creation of new, highly representative centers within newly created prefectures. Soon it will be both useful to evaluate the image of these new poles and indispensable to study the relationship between signs of the center and signs of the new centers.

Marseille: the colors of crisis

Michel PERALDI

Crisis has struck the Marseilles urban area, restructuring local political and economic spaces. The city is suffering as much from the agony of the old industrial port system as from not being able to impose itself as a centralizing power in its metropolitan area. To understand the contemporariness of this city necessitates analyzing both the effects, in their continuity, of the crisis and the general discourse about it wherein can be glimpsed the social order that is attempting to take over. To express the crisis as the outer appearances of a general crisis is to reinvent the city and fill up with mobilizing fictions (the reconquest of the inner city, the renewal of subsidized housing developments) the space and emptiness produced by current realignment between social territories and technical, political ones.

The urban phenomenon and the expectation of modernity

Paul VIEILLE

The urban phenomenon as a moment, a transition, a crisis is an essential means for understanding the contemporariness of present-day societies. Urbanism as a moment is: the disappearance of institutions that contained violence and inordinateness: the diffusion of violence as well as anomie; and, at the same time, the expectation and quest for

new institutions, new frameworks, for containing the violence, reestablishing an ordinate balance and allowing entry into the modern world. Urbanism is also a space, a time, an economic function. To define it as a moment in the future is to subordinate these other dimensions to the major concrete collective inquiry about urban areas at the periphery of the world.

The urban crisis in the Eastern Mediterranean

Burhan GHALIOUN

A city is justified by its capacity to become a center for the creation and diffusion of civilization, by its expansion as a space wherein freedom, communication and accepted social values can develop. When there is no ordered, policed sociability, the real function of the growth of urban centers is to dissimulate, through mere physical proximity, the lack of creativity, individuality and communication. Rejected from the renovating trends of the capital and endlessly pumped by them, the city loses its capacity for regeneration and is poisoned by its own growth. It becomes the dumps of a fallen humanity.

BULLETIN D'ABONNEMENT/ SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to :

Mediterranean Peoples

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P. 1907 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/ French Francs)

France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 210 FF,

Institutions/Institutions : 265 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 350 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Directeur de publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : février 1987

Achevé d'imprimer en février 1987 dans les ateliers de
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois

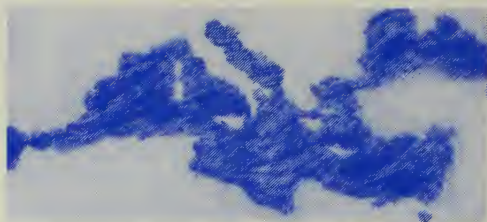
Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuilles dactylographiées de 2 500 signes. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles apparaissant dans
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical Information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Documentation politique Internationale / International Political science abstracts*, Association Internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts and Ecological Abstracts*. Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America: History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Remisis*, Réseau d'Information sur les migrations Internationales du GRECO 13, CNRS, Paris.

*REVUE TRIMESTRIELLE*

Les grandes villes, plus exactement, ce en quoi elles sont submergées, l'urbain de la Méditerranée, apparaissent aujourd'hui comme un immense cimetière de rêves perdus, d'illusions, d'espoirs trahis, de voyages manqués vers cette civilisation en laquelle s'incarne aujourd'hui l'aspiration séculaire de l'homme à l'universalisme. Derrière cet échec se refond une société vivant dans l'attente d'une renaissance toujours ajournée, vivant en négatif, comme dans une réserve planétaire, le spectaculaire essor de l'homme et de l'humanisme. Cette négativité ne doit pas conduire à sous-estimer l'effort surhumain que des populations d'anciennes civilisations déploient pour préserver un semblant d'humanité et survivre à un destin pitoyable. Cette force de l'histoire négative doit gommer, avant d'entreprendre une nouvelle écriture universelle, les traces qui demeurent d'une ancienne écriture que les bouleversements ininterrompus des sociétés, de leurs structures et de leur pensée, ont rendue caduque.

HECKMAN
BINDERY INC.



MAR 96

Bound -To -Please® N. MANCHESTER,
INDIANA 46962

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 003386908